# 爱与生的苦恼

NA LAI ZHU YI
CONG SHU

华龄出版社

国防大学 2 062 2240 7

拿来主义丛书——

# 爱与生的苦恼

叔本华 著
金 玲 译

华龄出版社
一九九六年元月·北京

〔京〕新登字 068 号

**图书在版编目(CIP)数据**

爱与生的苦恼/(德)叔本华(Schopenhauer,A.)著;
金玲译. 一北京:华龄出版社,1996.1
ISBN 7-80082-610-4

Ⅰ.爱… Ⅱ.①叔… ②金… Ⅲ.叔本华,A.(1788～1860)
-哲学 Ⅳ.B516.41

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (96) 第 00212 号

拿来主义丛书　　爱与生的苦恼

**原　　著**:(德)叔本华
**翻　　译**:金　玲
**责任编辑**:柱　子
**封面设计**:邢晓斌
**出版发行**:华龄出版社
**社　　址**:北京西城区大红罗厂街乙 3 号
**邮政编码**:100034
**印　　刷**:中国电影出版社印刷厂
**经　　销**:新华书店
**开　　本**:850×1168　1/32
**字　　数**:160(千)
**印　　张**:7.75
**印　　数**:5 001—10 000 册
**版　　次**:1996 年 1 月北京第 1 版
**印　　次**:1996 年 5 月第 2 次
ISBN 7-80082-610-4/G·172
**定　　价**:9.80 元

华龄版图书,版权所有,侵权必究。

# 译　序

19世纪的欧洲百花齐放，竞相争妍。音乐上，贝多芬、瓦格纳、柴可夫斯基为人类音域世界开启优美深邃的心灵；文学上，俄国出现了文坛巨擘，如托尔斯泰、屠格涅夫、陀思妥也夫斯基，德国孕育了狂飙运动的先驱歌德；哲学上，康德完成了批判哲学，黑格尔在柏林大学大张“合理就是存在”的旗帜。就在这个时候，一位融贯中西哲学思想体系之大成者诞生了，他就是堪称悲剧大师的叔本华。

1788年2月22日，叔本华生于旦泽的一个世代经商的家庭。父亲海里希是一位绅士般的银行家，富有而能干，指望叔本华能成为一个商人，承继家业；但叔本华从小表现出来的兴趣和志向注定了他不能实现父亲的愿望。母亲约荷娜，才气横溢，是名噪一时的擅长描写风花雪月的小说家，她希望叔本华弃商从文；但叔本华不堪忍受母亲的风流和放荡的生活习惯，终于在继承父亲一笔可观的财产之后，与母亲分道扬镳，走上了他向往的文人学者的生涯。1818年，叔本华完成了他的代表作《作为意志与表象的世界》，时年30岁！此后，经过一段时间的辗转周折，叔本华于1833年定居美国的

法兰克福，专心思考，埋头创作，过着孤独的生活，直到1860年去世为止。

叔本华游历广，阅历深。在70余年的生活中，他的游历遍及美国、荷兰、法国、瑞士、比利时、奥地利、意大利等国家；他的兴趣广泛，对数学、自然科学、历史、文学艺术、梵文经典以及古代欧洲思想都有深入的研究；他对语言颇有造诣，精通西班牙文、希腊文、拉丁文、英文、法文和德文；他广交名流雅士：所有这些，使他的哲学有广泛的背景和深厚的底蕴，使他的哲学独辟蹊径，自成一家，使他的哲学在西方近代思想史上占据重要的地位。

只有思考的人生，才是真正的人生；只有真正体验人生的人，才会写出真正的人生哲学。叔本华就是这样一位一生致力于对人生诸多问题作哲学思考的人生哲学家。简单来说，叔本华的人生哲学是这样一种哲学，它试图对所谓形而上学问题与伦理学问题作统一的说明，从而建立一种没有宗教的信仰。这种哲学把世界的本质看作是意志，把事物看成是意志的现象或表象，把意志与表象的诸多关系建立在人与世界的关系的基础上。于是创立了一种新的人生观，对人生提出了发人深省的见解。概括来说，我们可以对叔本华的哲学思想作这样的描述：人生就是意志的表现，意志是无法满足的渊薮；而人生却总是追求这无法满足的渊薮，所以，人生就是痛苦。

一方面，世界在时间上的无限久远和空间上的无限辽阔，使我们觉得自己作为个体、作为无常的意志现象，好像沧海中之一粟般的微不足道。现象的生灭无碍于意志的存在，个

体的存亡无碍于种族的绵延，人对于世界来说十分渺小。另一方面，世界的无限恰恰是安顿于我们心中的，世界是我的表现，世界是我的意志。正是人的认识，把现象世界和意志区别开来，从而揭示出现象世界与意志的关系。主体与客体，意志与理念，观念与现象，世界与人，以及它们之间的相互关系，都由人的认识建立起来。没有人的认识，意志就是盲目的、无知的、原始的、无意义的。

叔本华认为，人这种生命现象也是求生意志的客体化，是一切生物中需求最多 的生物。当人的生命现象为人的生命意志所肯定的时候，人生就是不幸的和悲惨的。叔本华把意志在追求目的时受到的阻抑称为痛苦或缺陷，把意志达到它目的状况称为幸福或满足。在这个意义上，痛苦是经常的，幸福是暂时的。因为人的追求没有最终目的，这种生命意志决定了痛苦和缺陷是人生的本质。此外，如果人的愿望得到一时的满足，那么随之而来的便是可怕的空虚和无聊。叔本华还认为，人生是应该悲惨的，因为求生意志表现在每一个生命个体为了自己的生存而进行的永无止境又徒劳无益的追求和争斗中。

叔本华广采博取，用一系列西方传统中流行的概念，将人生的一幕幕一场场一一表述出来。于是柏拉图的理念，康德的物自体，印度哲学中的意欲等等，都被用来展开和叙述他的思想，从而揭示出许许多多古典哲学家吞吞吐吐，或缄而不言，或语焉不详的人生之谜。于是唯我主义、悲观主义、意志主义和虚无主义巧妙地融为一体，构成了内容丰富、令人沉思的人生哲学。于是尼采、托马斯·曼、陀思妥也夫斯

基等哲人中之狂狷，都成了他疯狂的信徒，甚至有人为探得叔本华原著之三昧，竟从头学起德语。

必须指出，叔本华哲学也是一种令人迷惑的哲学。关于动物的直观和人的直观，理性认识的哲学思维的问题语焉不详；关于各种形式的死亡对生命意志的不同意义所作的说明也很勉强；文中不少地方感情用事，用语粗俗，颇失雅致。

然而，读其书而谅其人，明其义而不囿其辞。叔本华的人生哲学的重要性是不容置疑的。叔本华提出的“意志”、“本能”、“直觉”、“痛苦”、“死亡”有广泛的价值；叔本华厌恶传统哲学的经院和烦琐的气息，强调清新活泼、激发想象的文采，为世人所推崇和效仿。叔本华哲学实际上开了近代西方人生哲学的先河。

立足于拿来主义的精神，我们选辑了这本《爱与生的苦脑》献给读者，希望读者朋友在阅读后能够透察人生。

是为序。

金　玲

1995．10．25

# 目　录


**译序**……………………………………………………（1）
论痛苦与意志的煎熬……………………………………1
论生存之空虚……………………………………15
论人生的不同阶段……………………………………21
论理念意识的存在……………………………………29
论自杀与死亡……………………………………41
论情爱与性爱……………………………………45
论性欲与生存意志的关系……………………………55
论爱与憎的激情……………………………………57
恋爱是人生解脱的叛徒……………………………65
论禁欲……………………………………67
论道德观……………………………………75
论女人……………………………………79
论理念与情感……………………………………93
论人生之空虚与烦恼……………………………101
论求生意志的肯定……………………………137
论对死亡的恐惧……………………………143

论人格………………………………………………………… 175
论荣誉与人性的愚昧……………………………………… 195
论名声………………………………………………………… 203
论人性与物性……………………………………………… 215

# 论痛苦与意志的煎熬

要了解意志——一切活动的根源，并不是一件困难的事。由意志产生意欲，由意欲产生动机，由动机产生活动。每个人只要闭目静思，就会知道自己的存在原是永无休止的受着意志的支配与奴役的。人受意志的支配与奴役，无时无刻不在忙忙碌碌地试图寻找些什么。每一次寻找的结果，无不发现自己原是与空洞同在，最后不能不承认这个世界的存在原是一大悲剧，而世界的内容却全是痛苦。

如果人生不是痛苦（灾难），我们存在的目的就必然完全失败。而事实上，世界不能不是痛苦，存在不能不是失败。既然世界到处充满着痛苦，人从生命的欲望中产生痛苦，痛苦既与生命不能分离，那么我们若把痛苦看作一种偶然和无目的事，人的荒谬也就莫过如此了。每个人都有一个特殊的不幸。将许许多多特殊的不幸归纳在一起，难道世界的规律不就是普遍的不幸吗？

就像没有遇到阻碍的小溪总是平缓向前流淌一样，人和

动物的本性也是如此。所以，我们向来没有真正注意过或意识到什么东西可使我们的意志惬意畅怀。假如我们注意到这样的东西，我们的意志就会被阻挠，就会受到撞击。相反，所有那些与我们意志相对抗、相阻挠、相干扰的东西，也就是说，所有那些令人不快或引起痛苦的东西，却会以极为清晰的方式，在我们身上留下深刻的和直接的印象。就像我们对身体的健康状况不可能有一个直观的意识，而只可能感到诸如鞋子中有一个地方夹脚一样，我们思考的东西，往往是那些不断纠缠我们脑际的鸡毛蒜皮的琐事。总之，我们通常最关切的东西实质上是福祗和幸福的否定方面，以及与之相对的痛苦的肯定方面。

因此，我认为，世上最荒诞的事情——一个使所有形而上学体系都难以逃脱的荒诞，即把罪恶解释为某种否定的东西。罪恶，实质上是肯定的，正因此，它才成为活生生的东西。相反，善德，即所有幸福和欢乐，不过是否定性的东西，不过是对痛苦的根除和欲望的取消。这就是说，我们总发现快乐实质上并不像我们预想的那样多；而痛苦却总是比我们通常预想的增加百倍。

当一个青年还不是大学生时，他对大学的遐思是多么绮丽啊。一旦他作了大学生，很快便会说“大学生活不过如此”!我们经常遇到的痛苦，却常比我们所想象的痛苦还要多。只有中年丧妻老年丧子的人，才真能了解痛苦。在人的心里自然趋向上，我们却又常易忘自己过去的快乐经验，对于痛苦的遭遇却很少有人能磨灭，这就证明人在本性上原是与痛苦同在的。

当我们面临各种不幸和悲惨的遭遇而急于得到安慰时，只要观察一下他人的不幸和悲惨的遭遇——他人的不幸和遭遇往往超过我们——就行。我们很少听人说“我比你快乐”，却常听人说“我的遭遇实际比你还要悲惨”。人人都乐于作如是说，这就说明人类的命运是多么悲惨了。

就人类的命运来说，有几天不是生活在黑暗的日子中呢？历史随着岁月的进展而延伸，人不断地祈求着和平与安乐。但各个阶段的历史清清楚楚地告诉我们，国家的生活只不过是战争和骚动罢了，和平无不像昙花一现的插曲。个人何尝不是如此呢？

假如我们要对在这个尘世上快乐和痛苦究竟是前者压倒后者还是二者至少处于平衡状态的这种说法作一个简便而快速的检测，那么，我们只要把吞吃与被吞吃的动物的感受作一番比较就行了。

对每一外在不幸和内在困扰最有成效的慰藉即是：去发现那些比我们更不幸的人。而且，在任何地方都可做到这一点。但是，这对整个人类的不幸来说，能说明什么呢？

历史给我们展示出各民族的生活，然而它所叙说的不外是战祸与骚乱；和平年月，仅是作为偶然而短暂的停顿和插曲，瞬息即逝。个体的生活，也正是以同样的方式表现为无穷无尽的搏杀：这种搏杀，不仅仅是象征意义上同欲念和无聊的斗争，而且还是同他人之间的拚杀。他四面受敌，殊死搏斗，最后手握利剑而血洒疆场。

誓不投胎。”然而由意志所引发的生命，却又常令我们身不由己。问题是可以解决的，这需要智慧与修行。

知识，就其本身看，总是无痛苦的。痛苦，只能影响意志，它表现在意志受阻挠、遇障碍或被干涉的情形中。不过，这种对意志的干涉，如果被人们作为痛苦而感受到的话，那么它必须由知识相伴随。这就是为什么即便肉体的痛苦，也都是以神经及与大脑的联系为条件的。因此，假如由四肢通抵大脑的神经被切断或大脑被麻醉，那么，就不可能感到肢体上的痛苦。精神上的痛苦以知识为条件，这一点不言而喻。而且，不难发现，精神痛苦的程度随知识程度的提高而加剧。我们可以通过这样一个形象的说法来表述整个关联：意志是琴弦，对意志的阻挠和妨碍是弦的振动，知识是音板，而痛苦则是声音。

这就说明，无生命的物质都不能感受到痛苦，无论它们的意志会经受怎样的阻挠。相反，任何动物，即使最小的昆虫，都会经历痛苦。因为知识，无论怎样不完备，都构成动物本性的真正特征。动物生命中每增高一级，其痛苦便相应增加一级。不过，即使最高等级中动物所经历的痛苦，都不可能达到人所可能经历的痛苦，因为动物缺乏概念思维。而这种追求痛苦的能力，只有借助理性的生存方式，在存在对意志施行否定的地方才会达到它的顶点。否则，它只会变为毫无目的的残忍。

就像儿童坐在戏院里兴高采烈地等待拉开帷幕戏剧上演

一样，人在年轻的时候，常遐思未来的人生。当我们不知道实际要发生的究竟是什么时，我们是幸福的。然而成人似可预见到，有时一些小孩好像无知的囚犯一样，虽不是被判死刑，却不知判决的意义是什么。然而每个人都希望活到老，人人都在今天不好、明天又比今天坏的人生中打转。

如果我们尽可能地想象一下人生的整个不幸、痛苦与灾难，我们就会承认在太阳的光照下，地球能像月球一样只是一结晶体，没有生命的现象，那又多好呢。

我们可以把人的一生看作是在令人惬意之虚无的寂静中出现的一场毫无意义的骚动时节。对人生的所有事件，即便是那些凑合一生的人，到头来也会清醒地认为，生活终究是令人失望的，即便不是一场欺诈，也常充满了神秘，甚至险恶。当两个儿时的朋友在长久的分离后又重逢时，彼此见面第一个感受都不过是：回首平生，整个生活完全使人失望。而早年，在他们眼中，生活如阳光普照下金色的玫瑰，使他们憧憬不已。生活向他们曾作出那样多的承诺，眼下兑现的却是如此的少。他们现在对生活的失望感是如此的强烈，以致都不必要用言语去表达它。他们默默相视，彼此心照不宣地承认了这一点。

这个世界的事物之特性，尤其是这个世界的人的特性，并不在于不完满，而是在于被歪曲；这表现在每一方面，无论是道德，是精神，还是肉体。

人们常常用来为邪恶作开脱的借口是：这对人来说是自然而然的。然而，对此最适合的补充应当是“正因为它是恶

劣的，它才是自然的”；而且，“正因为它是自然的，它才是恶劣的”。要理解这一点，我们首先必须对原罪的意义有所把握。

我们必须严肃认真对待那种纵容开脱人类愚蠢、堕落、邪恶的事，要记住，这些东西都是我们人类自身的愚蠢、堕落、邪恶。

事物内在的那种永不停息的追求，同我们自己通过清醒、明晰的意识而在我们身上揭示出来的叫做意义的东西，实质是一码子事。我们还把意志在追求其现实目标时所遇到的障碍或意志受阻定义为痛苦。反之，意志若达到它的目标，则称之为满足、安适、幸福。我们可以把这些称呼运用于那些无意识领域。在这些领域中，虽然程度较弱，但本质一样。我们看到在这些领域所表露的现象，也无不沉浸在经久不息的痛苦之中，而并没有持之以恒的幸福。这是因为，在根本上一切追逐都是起因于缺乏，起因于对自身状况的不满足。因此，一天不满足，就得有一天的痛苦，何况没有一次满足会持续很久，所以，每次满足总是新追求的开始。我们所看到的追逐，处处受阻，处处遭搏杀；而这种情形只要存在，追逐就永远是痛苦。追逐没有最后的目标，这就决定痛苦是个深不可测的无底洞，永无止境。

这种情况，对无意识的自然界来说，除非特别加以注意，否则很难发现；对有意识的自然界，即进入到动物的生命时，就容易发现。人们不难看出动物生存的痛苦了。而在人类的生活中，由于人类所具有的清醒的意识，上述的一切表现得

最为清楚。这是因为，意志的外在现象越是趋于完美，其表现出的痛苦就日益显著。智慧愈发达，痛苦的程度就愈高，彼此之间成正比例。一个人越具超凡的智慧，越有清晰的认知，他就越痛苦。天才者，最痛苦之人也。

一切生命，在其本质上皆为痛苦。

人的一切欲望的根源在于需要和缺乏，也即在于痛苦。因而，人生来就是痛苦的，其本性逃不出痛苦之股掌。相反，假若人可以轻易地获得满足，即消除他的可欲之物，那么，随着他欲求的对象的消失，可怕的空虚和无聊就乘机而入。这就是说，人的存在和生存本身就成为他难以忍受的煎熬。由此看来，人生，像钟摆一样逡巡于痛苦和无聊之间。而实际上，痛苦和无聊，乃人生终究至极的要素。当人们把痛苦和磨难都归之于地狱后，那么，天堂所剩之物就只有无聊了。

人由于是意志客体化的最完善形态，也就相应地是一切造物中所需最多的东西了。人在根本上看，不过是活脱脱的一团欲望和需要，是各种需要的凝聚体。人带着一身欲望和需要，在这个世界上孑然前行。万物由天而定，而唯有人自身的欲望和匮乏，是他唾手可取的东西。因此，人活一世，日益操持于欲望需求之中，终日奔走于忧虑烦恼之途，诚惶诚恐地为其生存殚精竭虑。他四面受敌，危机四伏，迈着小心翼翼的步伐，左顾右盼，提心吊胆，时时防备意外，处处留心暗箭。无论是在荒无人烟的野外，还是在文明社会的闹市，他都是这样毫无安全感地踽踽独行。

举凡人生，都只是为生存而奋力拼搏。而且，多数人都深知这场斗争失败的格局，他们直面这场斗争，是因为不为贪生苟活。可那无可避免的死神，总是藏在后台；不过，它随时都可能在前台亮相。生命，就是充满惊涛骇浪的海洋。尽管人可以竭尽全力、乘风破浪地勇闯暗礁险滩，但他之所向，不过是一步步地离那个使他船毁人亡、葬身海底的终局更近。他之所向，即是死亡。他所奔赴的目标，实际上比他所克服的任何艰难险阻都要凶险。

一方面，痛苦和烦恼在人生中是极为容易膨胀起来的，以至于人们毕其一生所逃避的死神，竟成为人们自愿奔赴的鹄的。另一方面，痛苦和贫乏一旦给人类以喘息之机，人类立即就会产生空虚和无聊，届时，人们又需要消遣。一切生灵之所以终日疲劳不知所终，原不过是为了生存而四处追逐；一旦其生存安顿下来，他又不知怎样去生存了。此时，他就产生了第二种冲动——消磨时间，以摆脱生存的负担，以逃避那空虚和无聊的难熬之苦。于是，我们看到那些消除了所有生存重负而饱食终日、乐天知命的人，却开始把自身当作负担了。以前，他们竭尽全力在生命中争分夺秒以图延长寿命；而现在，他们却以消磨时光为己任。然而空虚无聊，其害匪浅；最终，人们会流露出绝望的表情。这就说明，人这种在根本上并不互助互爱的生物，为什么居然会喜爱社交之根源所在。精神上的空虚无聊是上流社会之通病；而市井小民，除了精神空虚无聊外，便是物质的贫乏了。

于是，究其根本，举凡人生，皆消耗殆尽于欲望和达到欲望这两者之间。欲念在根本上即是痛苦。欲念达到旋即成为一种饱和。目标是瞬息即逝的。占有一件东西便使这件东西的刺激消逝。于是，不是欲念、需求以新的形态又重新燃起，就是寂寞、空虚、无聊这些东西迎头袭来。同这些精神上的空虚无聊的搏杀所经历的痛苦，不小于同物质贫乏不足时所经历的痛苦。所谓幸福的人生历程，即是让欲望和满足彼此消长、交替出现的间隔，调整在不太长不太短的时间内，使二者各自产生的痛苦——贫乏和无聊——减小到最低限度。

痛苦最初的形式是缺乏、贫困以及为苟活生命而忧心忡忡。人们消除痛苦的诸种努力，其结果不外乎是改变了痛苦的形式。假如人们成功地消灭了这种形式的痛苦，那么旋即就会有多种多样的其他形式的痛苦席卷而来。就年龄和具体情况的不同变化，有性欲、痴情、嫉妒、情杀、仇恨、恐惧、声名、贪财、病魔等。最后，当痛苦再也找不到其他形式后，它就以使人难受的烦恼和无聊的方式向人们袭来。人们于是又要千方百计地消除空虚和无聊。

人生，即抛掷在痛苦和无聊之间。

人们可以在理论上，把人生看作是由三个基本因素作为其端点的。第一是强有力的意志和激情。这主要表现于史诗和戏剧所描绘的那些伟大历史人物身上。第二是纯粹的认知，即对理念的领悟。这一点的前提条件在于让认知摆脱对意志

的依附。这就是天才的生活。第三种是由极度的意志麻木和与意志相联系的“认知”的麻木而产生的那种空泛的遐想或使生命僵滞的空虚无聊。作为个体，多半时候只是偶尔企及这些端点，或说在二者之间摇摆不定。实质上，是殚精竭虑、永不复返地死死追逐着一些芝麻大小的琐事。人们总是难以相信，一方面，大多数人的生活从外表看来是那样的缺乏生机、毫无意义；一方面，他们内心又是何等的空虚，其头脑又是何等的愚笨、迟钝。因此，每一个体，毕生都不外乎是一场短暂的梦，都不过是一幅飘渺的画。最终，只能用那终将降临的冷冷的、苦苦的死来予以报偿。人生那不堪回首、前途叵测之处，即在于此。唯其如此，我们当看到一具人尸时，必会肃然起敬。

任何一个摆脱了[illegible]青人，只要他时时刻刻关注自己的和别人的经验，并且在生活的现在和历史中以及最后在伟大诗人的作品中[illegible]的判断力就不会被任何根深蒂固的偏见所限制，并得出这样的结论：人间即是偶然和谬误充斥的王国。此外，愚昧和狠毒还张牙舞爪，不可一世。所以思想领域中的荒唐和悖谬，艺术王国中的庸俗和乏味，行动天地中的狠毒与奸诈，除了偶尔被人扼止外，多半都是压倒一切的。与之相反，善良的东西只有四处逃窜，高尚和聪慧的东西只能销声匿迹、遭人冷落。因而真正的上品，却只是凤毛麟角。

人生就像一些低劣的商品，总在外表包上一点光彩一点的东西。举凡痛苦，总想掩饰；反之，凡是出风头的、光彩

的事，都要拿出来张扬一番。人们越是内心不踏实，就越想在别人眼中被看作很充实。人们已愚不可及之极，每每把他人对己之见奉为圭臬，并把这视作鹄的而拼命追逐。实质上，在所有文字中，虚荣的本意原不过是空洞与无聊。

在人的意识这种最高级的意识中，利己主义的表现也必然和苦乐、认知的表现一样，会达到最高的程度。因而，以利己主义为前提的个体之间的殊死搏斗，同样必然会表现为最可怕的形态。每个人不仅想从别人那里取己所需之物，而且，为了稍微增加自己的幸福，会不惜以毁灭别人的全部幸福或生命为代价。

与良心的痛苦相对应的是心安理得，即完成任何一种无私的行为后内心所泛起的满足感。这就是说，我们认识到，我们真正的自我不仅存在于我们自身，即存在于个别的现象，而且还存在于一切造物之中。由此，我们感到心胸开朗，而自私的人总觉得心胸烦闷。这就在于，自私的心肠总使我们时时关注我们自己这一个别现象，而我们的认识在此时向我们提醒的也仅仅是各种对这个个别现象的威胁。所以，自私的人，情绪总是诚惶诚恐、忧心忡忡了。相反，若认识到，一切造物在其本性上都同我们一样，那么，我们所关注的东西便遍及四野，我们的心胸不免豁然开朗。当我们少打自身的如意算盘之后，为自己利益的那种烦恼不堪的操心盘算就在根本上被扼制了。因此，人们遂可以心绪宁静、怡然自得，而这一切，都是善良的居心和问心无愧的良心所致。尤其是在

人们做了一件善事后，这种心境会更加明显地表现出来；这件善行往往证明了我们为何有这种心境。而利己主义者总觉得自己四面受敌、孑然孤立，所以他把希望都寄托在自己一人的安乐舒适上。行善的人却生活在一个充满善良友爱的世界中，他觉得这个世界中每一种安乐舒适的事情都是他自己的安乐舒适。因此，即便觉得人类的命运从总体上看并不使他乐观和愉快，但是，当他一次又一次地发现一切事件中都蕴藏着他自身的本性后，他在心绪上总能够泰然处之，甚至乐天知足。

人类天性中还有一个最显著的特点，那就是哭。哭与笑一样，都是人之为人且区别于禽兽的表情。哭并不仅仅是痛苦的表达；因为，有时即使无甚痛苦，人们也会失声痛哭。我认为，人之所以哭，并不是由于直接感受到了痛苦，而通常是由于在反省中重新体验到痛苦便放声大哭。哭实际上是对自己的同情，或者说，是回到最初的同情。所以，哭是以爱的力量、同情的力量和想象的力量为前提的。善哭之人，既有柔慈的心胸，又富丰盈的想象。人们往往甚至还把哭归之于人格上的某种善良行为，一哭解千愁。人们认为，倘若一人还能哭，那么，就必然证明他爱心未泯，同情心犹在。假若我们是由于别人的痛苦而不是我们的痛苦而失声痛哭，情感悲戚，那么，我们的哭因，不外是以丰富的想象把自己设身为痛苦之人；或者，是出于在痛苦之人的命运中悟出了人类的宿命，因而也就一眼看透了我们自己的命运。所以，虽然我们的哭绕了那么大一个弯子，但终究还是回到对自己的

同情和悲悯。这也就说明，为何在发丧时，人们每每痛不欲生地失声大哭。哀悼者首先为死者而哭。此时控制他感情的是人类的厄运：富有作为，最后都难逃这一格局而碧落黄泉。可是，哀悼者从人类的厄运和遭遇中，又会一眼看出自己的宿命；而且，死者与他的关系越密切，他就会越快地看破自己的宿命。

假如我们把人生比作一个圆圆的跑道，上边布满了烧得红红的热炭，也有几块纳凉的休息处，而我们又不得不在这跑道上奔跑的话，那么，那些充满幻想的人，便是那种不断以自己站在纳凉之处或即将达到纳凉之处安慰自己、并想在跑道上继续奔跑的人。但是，那看破个体化原理（即看破时空），认识到事物本性和人性的人，就不会被这种安慰所迷惑。他认为自己应当在这个跑道上的任何一点上果断地跳出跑道。他此时改变了其意志的方向，不再对其自身的、沉醉于现象中的本性表示肯定的态度，而是否定这种本性。这种情形的表现，就是由美德过渡到禁欲。这时，他不再把爱人如己、替他人做好事等同于替自己做事当作满足。他此时从内心对这些东西厌恶之极；厌恶求生的意志，厌恶这个世界中的一切本质和内蕴。他时时提防自己的意志与任何事物发生纠葛；对万事万物，他内心深处都抱着一种极度的漠视和逍遥心境。

# 论生存之空虚

生存所具有的全部形式，都在向我们展示着生存之虚空。它展示于时空之无限与人在时空两方面之有限的对峙中；展示于现实存在物所存在的唯一形式——瞬息即逝的现在中；展示于所有事物之偶然性和相对性中；展示于离却坚实存在的持续变化中；展示于没有满足之不息欲望中；展示于生活离不开的努力奋斗所带来的一个又一个的沮丧中。时间，以及由时间所导致的所有在时间中存在之事物的终有一死，不过是生存意志——它作为物自身是永不毁灭的——向自身展示其努力奋斗之一无所获的形式。正是由于时间，万事万物才在我们的手中化为虚无，且失去其全部真实的价值。

曾经生存过的东西将不再生存，其生存价值与那些从未生存过的东西同样微小。然而任何生存着的东西，都不过是曾经生存过的东西在下一时刻的继续。因此，最不足道的现在，比最显赫的过去更具有现实的优越性。这意味着，因前者的出现，后者几乎接近虚无。

令我们惊异不已的是：我们是经过亿万斯年的虚无后，突

然降临在这个世界上来生存的；而且，经过一段短暂的时辰，我们又将返回虚无，回到黑夜漫漫的亿万斯年中。可我们的心告诉我们，这不可能是正确的；即便是最不开化的人，当考虑了这个看法后，都必定会看到时间所表现出的不间断的现在性。而这与空间的不间断性一样，是所有真正形而上学的关键所在。因为这使得人们认识到与自然中的秩序不一样，人间事物还表现出另一种完全不同的秩序。而这，正是康德的伟大之处。

我们人生的全部时刻中属于现在的时辰，仅仅是一短暂的时刻。然后，它就永远属于过去了。每当夜幕降临后，我们都深感比白天贫乏。我们或许会在那短暂的白昼时光悄悄流逝后，变得有些想入非非，几近疯狂。我们内心默默地感到我们在生存的最深处，仍然有一个不可穷竭的永恒源泉，借助它，我们可以不断地获得新的生活，不断地更新我们的时间。

无疑，经由这番思索，你可以建立这样的理论：最伟大的智慧，就在于充分地享用现在，并把这种享用变为人生的目的。因为唯有现在才是实实在在的东西，其他一切都只是幻想之物。不过，你同时也可以把这种生活方式看作是最愚蠢不过的东西；因为，那种瞬息即逝的东西，那种恰如梦幻无踪无影的东西，不值得你付出那样认真的努力。

我们生存的基础，除了建立在现在之上，别无其他东西可资依靠。因此，现在的形式，就是那永不停息的运动，不可能存在着那个我们奋力追寻以待喘息的休止。这就像一个

跑着下山的人，假如想停下来，即会摔倒，因此只得马不停蹄式地不断奔跑；或像一颗行星，假如不竭尽全力奋力向前，立即就会被它的恒星吸引过去。所以，生存特点，即是躁动不息。

在这个世界中，没有任何安稳，不能有任何平静；这里万物嬗变、迷乱，为了进一步的变化都将自己绷得紧紧的。在这个世界中，幸福并非像人们预料的那样多；在它之中，只有柏拉图这句话真正存在着："唯有不断之变易而决没有存在。"首先，所有的人，都无幸福可言，不过是终其一生，追逐着他从未达到过的那种假想中的幸福罢了。即便他追上了这种幸福，其结果也不过是一场失望。他一般都总是落得个船破人亡的下场。不过，从另一方面看，无论他是幸福还是不幸，所有的人都逃不出这样的人生：即仅仅是处于瞬息即逝之现在的延续之中，而且自始至终也是如此。

我们的人生画面，宛如一幅粗糙的镶嵌画，近看毫无效果，只有站在远处，才可发现它的美丽之处。这就是为什么当我们要获得欲望所要求的某物时，最好是去发现它是多么没有价值的虚幻的东西。同理，这也说明，虽然我们整个一生都生活在对更美好的事物的憧憬之中，但我们同时却总是在对过去的一切充满着眷恋不舍感。相反，现在被看作是某种暂时的东西，它仅仅是达到目标的道路。这也说明，为什么大多数人在回顾平生时，发现他们经历的一切生活都索然无味；而且，还惊讶地看到，那些他们漫不经心、毫无兴致放过去的东西，正是他们的生活，正是他们所憧憬的生活。

生活，在根本上首先表现为一项任务，一项义不容辞的工作。假如这项任务完成了，所得到的东西不过是一件重负，于是就出现了第二项任务，即某种可以消除无聊这个重负的任务；无聊纠缠着每一安逸的人生，就像无聊困扰着笼中飞鸟一样。所以，第一项任务是得到某种东西；第二项任务则是对所得到的东西变得无所用心，这简直是一种重负。

人生必定是某种形态的错误：人是由那些很难满足的需要构成的东西。而他的满足所达到的，不过是一种不痛不痒的状态，在这种状态中，也又会陷入无聊。无聊直截了当地证明了生存本身的毫无价值，因为，无聊不过是对生存之空洞无物的真切感受罢了。假如我们所有本性和生存都投入其中的生活本身所具有的真实的内容和肯定的价值，那么，就决不会存在无聊这种东西了：生存本身就足以满足我们，使我们乐于知足。而实际上，我们在生存中，除了奋力追求某种东西外，便毫无乐趣——在以下两种情况下都这样。在第一种情况下，由于距离遥远和困难重重，我们远望目标，总以为这些目标会满足我们。或者在第二种情况下，当沉醉于纯粹的理智活动时，在这种活动中，我们由于远离实际生活而可以在远距离看待实际生活，就像观众在看一场戏一样。就连感官的快乐也包含在不断的努力追求中，一旦目标达到，快乐旋即消逝。一旦我们脱离诸如此类的追逐而返回生存本身时，我们立即会被生存本身的毫无价值和空幻虚无所压倒；而这种感受，就叫无聊。

人生的开始和结束之间究竟有何区别？开始时，我们充满了疯狂的欲望和肉体快感之迷狂；结束时，都落得个所有器官之毁灭，只闻得尸骨之腐味。由生到死之路，就像生活之幸福和乐趣之路一样，是一条下坡之路：天赐梦幻的童年，热血沸腾的青年，吃苦耐劳的壮年，羸弱和常常令人可怜的老年，病魔缠身的晚年，以及最后的碧落黄泉。

假如，我们把人生看作是一个逐渐解除我们幻想的过程，我们对它的这种领悟，也许会是最准确无误的。

# 论人生的不同阶段

伏尔泰说过非常漂亮的一句话：

谁不具有他的时代之精神，

将会经历他的时代的所有不幸。

纵观我们的全部生命，我们所具有的唯有现在，除此无他。例外的是：在人生开始的时候，我们眼前展现出一片宏伟的未来；而到人生结束时，我们所看到的是一漫长的过去。那么，这一点是确信无疑的：我们的气质经历了相当大的嬗变，而在此变化中，现在总是呈现出不同的色调。

我在《作为意志和表象的世界》这部代表作中，曾说明过为什么在童年，我们更多地像认知的存在，而不是意志的存在。其原因在于，我们在童年时，较常想入非非，欲望也有限，因而最不易被意志所撩动。如此，我们真实本性的绝大部分都被认知所占据。我们的智慧，虽然还未成熟，但同要到 7 岁左右才定型的大脑一样，其发展是相当早的。它在生存的整个世界中不倦地寻求滋补，而这个世界那时还年青、新鲜，万物皆放射出天真烂漫的气息，我们的童年岁月宛如一首无尽延伸的诗。因为诗歌作为艺术之灵杰，其根本性质，

就在于在万物的个体性中领悟到柏拉图式的理念，换言之，即领悟到对整个族类至极因而共同分享的东西。万物皆著理念之光，一物见出万物之粹巧。我们在童年的漫游中，没有任何目的，却悄悄地关注着生活本身之根本性展露的事件和场景，观照着生活的基本形态和形式。我们像斯宾诺莎所说的那样，“以永恒的神圣视野”去看物、看人。我们越是年青，就越会发现特定事物中表现出的整体类型和家族。随着年龄的增长，这一点日趋衰微。这也说明为什么事物在我们年青时给我们产生的印象，与我们老年时获得的印象是如此天壤之别。

我们世界观的坚实根基及其深浅，都是童年时代确定的。这种世界观在后来可能会更加精致和完善，但根本改变是不可能的。结果，童年世界观的特性是客观纯粹而充满诗意的；小孩与其说是意志的存在，毋宁说是一个认知的存在。因此，在许多孩子的眼中，都可以看到严肃的沉冥的神光，这一点，拉斐尔曾得心应手地运用他的绘画技巧，将其表现在《西斯庭圣母》这一幅画的小天使身上。正是由于这个原因，童年时光是如此的美妙，以至每当追忆起来时，人人眼中都总伴有一种渴念之情。

我们的价值，无论是道德方面，还是智慧方面，都不是由外部得来的，而是出自我们深藏着的自我本性。裴斯泰洛齐[①] 的教育学不可能把一个天生的笨伯变为一个思想家，决不会！他生为笨伯，他必有笨伯的一死。由此看来，对外部

① 裴斯泰洛齐：瑞士著名教育家。

世界作直观感受式的深刻把握，还可以解释为什么童年的环境和经历，会对我们的记忆产生如此坚实的印象。所以，我们完全沉浸在周围的环境中，没有任何东西能使我们三心二意；我们把眼前的一切事物都看作仿佛是这类事物的唯一代表，甚至唯一存在的东西。后来，当我们逐渐认识到原来有许多对象存在这一事实后，我们就失去了童年的勇气和耐心。所以，若回想一下我在《作为意志和表象的世界》的第 30 章的表述：所有事物的客观性存在是令人欢愉的，而其主观性存在是痛苦和悲惨的，那么，我们就可以把以下这句话作为这种情况的简单明了的概括了：从看（to see）的角度说，万事万物皆令人欢愉；而从有（to be，或存在）的角度说，万事万物皆令人发怵。由上述论说得知，以童心观物，实为从看的角度，或表象和客观性角度体察事物；而不是从存在或意志角度认知事物。所有东西都被看作是丰富多彩、可亲可爱的存在。既美丽动人，又令人销魂！因此，世界宛如伊甸园，是所有人都得以降生的淳朴乐园。此后，一种向往现实生活的冲动，一种有所作为、吃苦耐劳的冥冥之想，把我们推入现实世界的水深火热之中。此时，我们逐渐认识到事物的另一面，即存在的那一面，意志的那一面；这一面，使我们每走一步，都心惊胆颤。这个时候，我们逐渐看破人生，直至大彻大悟。当这种大彻大悟成熟时，人们会说："幻想的年岁已一去不复返了。"这种大彻大悟还会臻至完美。所以，可以这样说：童年生活宛如由远处遥看剧场布景，而老年之人生则是坐在前排的某个座位上看同一个剧场布景。

青春时代有许多优势，却也有躁动不安和阻扼幸福的东

西。年青人不顾一切地追寻幸福，是因为坚信这样一个假设：在其生命中幸福是必然会得到的。由此，便产生了无穷无尽的自欺欺人式的希望，当然也还有失望、不满。我们梦幻之中的那些模模糊糊的欺人的幸福图景，以变幻莫测的形式，漂浮在我们脑海之中，我们徒劳地寻找着这些幻象的原型。同样，当年青力盛之际，我们通常都不满自己的地位和环境，这是因为，我们把那些处处皆令人沮丧和空洞乏味的人生惨象归于这些地位和环境。我们启迪青年，花长时间引导他们，根除他们头脑中这样一个大谬不然的观念：世界为他们准备了很多东西以待赏赐。不过，当我们与生活打交道时，由于看的是虚构图景而不是现实事实，所以情形恰恰相反。在我们青春之光辉的朝霞中，虚构的诗意作品为我们勾勒了眩目场景，使我们春心荡漾，急切地想把这幅场景化为现实，急切地想攀摘彩虹。年青人，总爱以一本趣味小说的形式去憧憬自己的人生历程。由此，也就生发了无尽的失望和悲伤。因为，使这些幻象图景富有魅力之处，正在于它们是想象的，而不是真实的；因而，我们应当在直观地感受它们时，保持平和和自足的纯粹认知的心绪。要把这些东西化为现实，意味着让咄咄意志席卷一切，这不可避免地要带来痛苦。

所以，如果说人生前半部分的根本特点在于不知满足地追求幸福，那么，其后半生则充满着不幸的惶恐。所有幸福皆为虚无缥渺之物，而所有苦难则为实实在在的东西。因而，我们毕竟都变得谨小慎微，所渴望的仅仅是少一点痛苦和那种不再被人打扰的境遇，而不是快乐。在青春时节，当门铃响后，我立即会精神抖擞，充满喜悦，因为我想：“现在，也

许来了”；然而在晚年，同样的情形，我立即会出现惶恐之态，我会认为“这家伙真来了”。那些成绩卓著和天赋甚高的人，他们在此不同于尘世中的芸芸众生。因而，依照他们的才干，鹤立于众生之中，对人世，他们会产生两种截然对立的情感。在青春时节，他们大都具有被尘世抛弃的感受；而在老年，他们又具有摆脱尘世的感受。前半生是不幸福的，这是因为我们尚不熟悉这世界；而后半生是幸福的，这就建立在我们对这个世界了若指掌的认识基础之上。结果，人的后半生，宛如音乐之后半部分，包容的冲动、推进较少，而缓解、憩息更多。一般来说，这是因为年青时，我们总以为世界中有大宗的幸福和快乐，只是获得它们要花一些气力罢了；而在老年，我们却反而认为世界中其实一无所得，因而对此事保持着完全平静的心绪，陶乐于过得去的眼下生活，甚至在那些零星琐碎的小事中也能感到乐趣。

成年人从其生活经验中获取的东西，即他所具有的不同于少年或青年看待世界的那种方式，首先是一种坦诚直率，或不著偏见。此时，他把事情看得非常简单，一是一，二是二；而对少年和青年人来说，现实的世界，却被那些由他们自己造就的胡思乱想、遗传偏见、奇怪念头所伪装或歪曲。经验为我们做的第一件事，就是使我们摆脱梦幻、遐想、谬见这些乘我们年青而入的东西。保证青年人摆脱这些东西的困扰，无疑是最好的教育方式；但这是非常困难的。为达此目的，应把孩童的眼界尽可能限制在一个狭小的范围。而且，在这个范围中，只准传授那些清晰、正确的观念。唯有孩童正确地领悟这个领域中的任何事物后，才可以逐渐拓展他的视野。这

同样适用于青春期。这种方法还特别要求，不要让他读小说，而是用一些适当的传记去替代，诸如富兰克林和其他人的传记。

当我们年青的时候，总是想象那些杰出人物和伟大事件会在我们的人生中，伴随密集的鼓点和嘹亮的号角登场亮相；而在老年，当我们回首平生，发现，他们都关门闭户静静地睡着，没有人注意他们。

人过40，多数人难免产生愤世嫉俗的毛病。这是很自然的。人们都乐于从自己的性格出发去衡量他人，看到的情形是别人在思维或激情方面远远落后于己。所以，他有意不同他人有任何来往。于是不是喜爱孤独，就是仇恨孤独，或者顾影自怜。

我们青春时代的活力和欢笑，部分是出于这样的事实：我们刚登上人生的峰巅，并不知道那边山脚下等待着的死神。然而我们跨过山巅后，看到的只是道听途说的死神的真实面目。与此同时，我们跃跃欲试的神情顿时消退，这使得我们的精神突然消沉。此时，悲凉忧戚的严肃认真感遂压倒了青春时节丰富多彩的愉悦。我们在青春时节，视生命为无尽的长河，毫不珍惜地消磨时光；可是，当我们变得苍老时，越发感到时间弥足珍贵。犹如一个死囚一步步迈向断头台的感受一般。

从青年人的角度看，生活是一个无穷无尽的遥远未来；从老年人的角度看，生活却宛如一个非常短暂的往昔。一个人必须等到年岁已大，才可能透悟人生。青春时节，时间迈着非常缓慢的步履；因此，我们生命的第一个四分之一阶段，不仅是最幸福的，而且也是最漫长的，所以它留下了那样多的

美好记忆。假如我们要人追忆往事，那么，任何人在此期间可叙说的东西，比下两个阶段都要多得多。这一段生活，就像时令之春季，日子本身在根本上就变得令人难熬的漫长。

当生活临近结束时，我们并不知道这到底会发生什么。不过，为什么在老年我们会发现所经历之生活是如此的短促呢？因为，此时，我们对这段生活的记忆是非常之少，因而显得时光之短罢了。于是，我们忘掉了许多无关紧要的事，尤其是我们所经历的不幸，剩下来的东西当然就为数不多了。此时，我们活得越长，则会更少考虑那些曾在我们看来是举足轻重、富有价值的事件。时光往往不留痕迹地逝去。就像航船离岸越远，岸上之物便越发变化，越难区分和辨认一样，我们往昔的东西也渐渐淡漠了。

在青春年少时，我们具有完整的意识；而在年老时，我们实际上只具有一半意识。我们越变老，我们就越是减少意识的程度而活着。事物在我们眼前穿过，却不会产生任何印象，就像一件艺术作品被看过千百次后没有产生任何效果。我们做不得不做之事，过后，又不知道所做的究竟是些什么。此时，由于生活本身越来越变得无意识，当社会冲向意识完全消逝的那个终点，这个过程会越发加快。由于长时间养成的接受同一对象的习惯，智慧就会变得如此精疲力尽，任何事件所产生的效果会越来越小。由此看来，孩子们的一小时比老人的一整日都漫长。因此，老人的时光，像一个下滑的圆球一样，是作加速运动的。

我们越年青，就越容易感到无聊。儿童总是需要不停的玩耍，无论是游戏和干活都行。如果不让他们这样，他们就

会陷入可怕的无聊。青年人也复如是。随年龄增长，无聊日趋减少。我们一生“最好时光”即是在老态龙钟之日到来之时，因为，老人虽然情感的折磨平息了，但人生之重负却远较青年为甚。

青年人长于直观式的感受，老年人擅长思索追忆。因此，青春是诗歌丰收的季节，而老年则更适宜收获哲学。同样，在实际领域，我们青年人是由直观感受到的和体察到的东西所决定；而在老年，是由思维中的东西所决定。

人生的前 40 年适于著书立说，而后 30 年宜写些评论。

奇怪的是，只有到生命的尾声，我们才真正听到和领悟到我们自身和目标，尤其是同世界的关系。

老年，长于避免不幸；青年，乐于容忍不幸。青年是一个不安的年岁，而年老则是一个休整的时节。

人越老，人世之事则看得越轻。

倘我们为老年，我们无疑面临着死神；倘我们是年青人，我们占有着生活。问题在于：二者之中，何者更可怕；而且，生活从整体上看，并不是那种过去比未来美好的东西。《旧约传道书》说：“死亡之日比出生之日更美好。”想长命百岁，无论如何都是一种浅薄的念头。有一句西班牙谚语说得好：任何人活得越长，经历的邪恶便越多。

# 论理念意识的存在

求生的意志，这种构成生命之物内核的东西，最明白地表露在最高级的最聪慧的动物身上。在这个等级之下，求生意志表现得并不明显，它的客观化程度并不高；而在这个等级之上的人类，由于有理性的出现，势必意味着生存中的忧心忡忡，以及意志的分散。这毕竟给意志罩上了一层屏幕。于是，意志只有在激情爆发之时，才会无遮无掩地亮出身来。这就说明，为何激情扇动之时，便总是信仰泛起之日，不论这种激情到底是什么。同样，激情成了诗人大发诗兴和演员拿手好戏的主要题材。

很多归之于习惯力量的东西，实质上不过是仰仗着我们天生的性格之中的那些恒常性和不可改变性。所以，在同样的环境下，我们总是做同样的事，千百次的重复着同样必然的一桩事情。另外，真正的习惯的力量，不过是想让我们的理智和意志，免除作出簇新之选择的劳作和困苦以及危险。因此，这就使我们今日重做昨日之事，做曾千百次做过之事，以及那些我们可以如法炮制之事。

不过，这个问题实质上还有更深的根由。我们还可以举一个特定的事例来加深对这一点的理解。那种由纯粹机械原因所驱动的物体，即是由习惯的力量的动机所推动的肉体。我们在没有任何特定的动机时，也会表现出那些纯属习惯的行为。这就说明了，为什么我们在作习惯动作时，对它们毫无所知。那些已经成为习惯的行为，只有它第一次表现时，才受动机驱动。这次驱动的第二次成效就成为习惯的东西了，这就足以使这个行为永远维持下去。这就像一个物体被抛出后，若没有遇到阻挡，那么，即便不再给它施以进一步的推动，也会永远保持运动状态一样。这同样可运用到动物身上；驯养后的动物，其结果就是强化了习惯。所有这些，都不仅仅是一个比喻。其真义在于：万物同一。

便宜得来的好运往往不长；幸福和不幸不过是我们想要的东西和我们实际得到的东西之间的比例。因此，我们对囊中之物所知甚少或对财产本身无甚把握。还因为，快乐实际上是否定性的东西，其效果不过是除去痛苦；而痛苦或邪恶却相反，是现实中的肯定因素，遂可以直接感受到。我们对财产或对财产的期望所产生的欲念会越来越大，而且还会增大我们进一步聚敛财产和贪得无厌的能力。

希望，即是把对一个事物的欲望与这个事物的可能性混淆起来。

无希望之人，也就是毫不畏惧之人：这就是所谓的“孤注一掷”。人类很自然而然地相信他欲望中真实的东西就是实

际上真实的东西。而且，他之所以相信它，是因为他欲求它。假如他的天性中的这些安抚式精神胜利成分在重复不断的不幸面前碰个落花流水，那么，他甚至就不得不相信那些他决不希望发生的事必定会发生，而那些他希望发生的事绝不要发生；这种情形便叫做绝望。

当自然未开化的人遇到不公正的待遇后，他旋即会施以报复，而且，常常认为报复是一种快乐。这个事实，可以由那些仅仅是为了报复而不是报偿的许多牺牲来证明。我想对这种情况从心理学角度加以说明。

自然、命运、机数施于我们的痛苦，都及不上他人的意志打击我们而产生的痛苦。这是因为，我们都承认自然和命数是世界的绝对主宰。它们施于我们的一切，也同样是施于其他人的一切。因此，当我们由此源头受到痛苦后，我们所悲戚的与其说是我们个人的不幸，毋宁说是整个人类共同的厄运，相反，由他人意志造成的痛苦，在痛苦和伤害本身之上，还附加着一种非常特殊和残忍的痛苦，这就是他人的不可一世的优越感。这种不可一世的优越感或是以强力，或是以奸诈施加到我们头上。与之相伴随的，还有我们自身的自惭形秽。假如报偿可能的话，报偿可以医治所受的创痛；而那种残忍附加的痛苦，即那种“我不得不在你面前低三下四、俯首贴耳”的感受，通常造成的痛苦已远远超过痛苦本身，它只能由报复来缓和。当我们无论是用强力还是用机灵以血还血的时候，我们向那个曾伤害我们的人展示了压倒他的优越感，因而就抹销了他优越于我们的情形。于是，内心便得到

了它所渴望的满足。所以，哪里的荣耀和虚荣越多，哪里的报复心就越甚。不过，如同每一种完成了的欲望最终多少都会表现为一种错觉一样，报复也是如此。通常，我们希望从报复中产生的快感，很快就会由我们在这之后所体验到的可悲而变得苦涩难忍。的确，一种精心算计的报复通常在最终都会使人心肝俱裂、良心难熬。我们再也不会感受到促使我们去报复的原本动机了，我们眼前，只是一遍难以抹去的我们自身的邪恶。

仇恨是内心的事物，蔑视是大脑的事物。

仇恨和蔑视截然对立、互相排斥。无疑，大凡仇恨，其根源都在于对他人过己之处所产生的身不由己的尊敬。反之，假如你想仇恨那些贫困潦倒、衣着褴褛的人，你简直就用错对象了！因为你很容易就会对他们全都产生一种轻蔑感。真正的蔑视，作为真正荣耀的对应面，总是不露声色。因为，如果你让一个你所看不起的人知道你轻视他，你就不过是表露了对它的某种尊敬；因为你想让他知道你是如何看不起他——这不是蔑视，而已落入仇恨了。相反，真正的蔑视，是对他人之毫无价值这一点所抱的纯真清白的笃信，它要求一种坦荡和忍让的胸襟。这是因为，为了你自己的安宁和安全，你必须克制自己，不要去激怒你所蔑视的人。要知道，任何人都可能拍案而起，造成伤害。不过，这种纯粹、冷静、真诚的蔑视一旦产生，它的报复力量实为最残忍的，因为被蔑视的那个人无力用蔑视来报复它。

人们之所以铁石心肠，是因为每个人都有足够的苦痛去

忍受，或者，每个人都认为自己有足够的苦痛。相反，人们之所以是如此的爱管闲事，是因为他们生活在苦难与无聊这两极对立之中。

假如你想知道你对一个人的真实感受究竟是什么，那么，你只需记下当你第一次在门口看到他写给你的未曾预料的信时所产生的印象就够了。

人类获得幸福和交上好运的情境，一般来说，都可以比作一排树木：当远看时，它们显得美丽诱人；但当你走近并进入树丛之中，它们的美丽诱人旋即消散，你再不可能发现它了。

这也就是我们常常会羡慕他人的缘故。

为什么一个人即便照遍所有的镜子，都不会真正知道自己的长相，进而不能像他描绘其他熟人那样，描绘出自己的相貌？这是“知你自己”一开始就面临的麻烦。

其原因，无疑是在某些方面归因于这样的事实：当我们在照镜子的时候，我们总是双耳呆滞、直挺挺地看着自己。而眼睛的运动，这个具有如此重要意义的行动和我们注视的根本特征，却丧失了很大一部分。与这种肉体上的不可能性相似，还出现了一种伦理上的不可能性。一个人不能在镜子中以一个旁观者的眼光来看待自己的形象，而这正是对他的形象作客观观照的条件，它让我们完全依赖道德上的唯我论，让我们强烈地感受着“不是我”的情感。反之，当我们在镜中

看到自己的映像时，我们的唯我论就会在我们耳边悄然提醒道：“这不是其他自我，就是我的自我。”其结果就产生了“不要碰我”的效应，因而就断绝了对自身作任何纯粹客观的领悟。

无意识的存在，只有表现在其他存在的意识中才是现实的；直接性的存在是以个体意识为前提的。因此，一个人作为个体的真实存在在根本上也是以他的意识为根据的。不过，这种意识必然是那种构成观念的意识，因而，被智慧及其活动的领域和实质所决定。这样，意识清晰的程度，进而思维清晰的程度，便可以作为存在现实性的程度。不过，这种对人们自身存在和他人存在的思维和清晰意识，在人类本身之中有着重大差异，这是因为：他们所秉赋的智力、这种智力运用的程度以及为便于反省思索的闲暇时间各各不一。

就智力方面的天性和内在差异看，若不结合每一具体个别情形去考察是很难作出正确比较的。因为，这些差异乍一看，它不像文化、闲暇、职业方面的那些差异，可以轻易加以发现。

在这里，我们无需去谈论那些蛮荒之民，他们的生活不过是略胜于森林古猿罢了。我们只要看一看那不勒斯或威尼斯那些卖苦力的人所过的一生就行了。他们在贫困的驱使下，凭着自己的气力，为当日的需求而劳作，甚至为当下这一小时的需求而奔走。超人的苦役、不尽的劳役、拼命的劳作，他们无忧无虑，吵吵嚷嚷，打打骂骂，没有一刻空闲去思索，只是在气候温和和生活还过得去的时候才能放松一下神经。最

终，教会又向他们灌输那些粗糙不堪的迷信，以作为他们存在的形而上成分。这种迷惘、难熬的梦幻，构成了千百万人的生活。他们认识的仅仅是当下缺少的东西，他们根本不思考存在的联贯性，更不要说存在本身了。在某种程度上，他们存在着，却没有觉察到存在。

现在，再来看看那些精明、敏锐的商人。他们一生都在算计中度过：小心翼翼地施行周密策划的计谋，盖房子，养家眷、仆从，而且还在公众事务中大显身手。这类人，无疑比前类人对其存在具有更多的意识，也就是说，他们的存在具有更高的现实程度。

接着再来看看那些学者，即那些探究过去的历史的人。这类人会意识到超越其自身和他们存在时代的整体之存在，他们思索的是整个世界的进程。

最后就是诗人、哲学家了。在他们身上，思维已经达到了这样高的程度：他们忽视存在之中的个别现象，而是面对存在本身，面对这个硕大的谜，从而陷入深深的思索；他们把存在本身作为自己考察的课题。意识在他们身上，已达到了这样高的清晰程度：它成为普遍的意识。通过这种意识，他们的观念就会超越所有关系，而径直效力于自己的意志。并且，在他们眼前立即展示出一个世界：这个世界与其说要他们纵身投入它那火热的行动，毋宁说是让他们作出自己的探索和冥想。假如现在可以把意识的程度就叫做现实的程度的话，那么，我们把诗人、哲学家叫做“最现实的人”，该词将会富有意味而且非常贴切。

为什么“寻常”表达了一种贬斥，而“不寻常”、“例外”则代表了赞赏？为什么任何寻常的东西都可能被人瞧不起？

寻常的原义指那些与所有东西即整个族类有关的东西。所以，若一个人不具任何超乎其族类全体的性质，那么，他就是一个“平平常常的人”。

我常常论证道，动物只具备族类特性，而只有人才具有真正的个体特性。不过，在芸芸众生中，只有极少数人是有个性的。人几乎全部都可以被划分为不同的级别。人们的欲望和思想，同他们的面庞一样，不是属于整个族类，就是属于他所归属的任何级别。正因此，才会重复出现琐碎、日常、寻常的东西。他们的所作所为，通常都可以以非常精确的方式预先估计出来而大致不差。他们没有个体特性，他们是同一个模子铸出来的。

既然他们的本性都同自族类，他们的生存难道还能逃得掉吗？不过，这一点是毋庸置疑的：那些超拔、伟大、高贵的人，结果就只得使自己的本性脱离一个世界。这个世界，若要指出它的低劣和可厌之处的话，有一个最好的表达，这就是那个意味着日常不断出现的东西的词：寻常。

就人和动物所具有的意志看，都是同样的。相反，使一种存在高于另一存在，使一类人高于另一类人的东西，是知识。因此，我们所说的一切，应尽可能地限制在知识的表达中。所以，意志，既然对所有人是共同的，由此推论它的每一种激烈的表达也是共同的，它把我们仅仅作为族类的一个

范例勾勒出，因为我们此时展示的仅仅是族类的特征。因而，发怒、狂欢、仇恨，一句话，所有情感或意志的激动，都是共同的；假如它强烈到可以断然地把认知压抑在意识中，让人显得更像一个意志的存在而不是认知的存在的话。假如最伟大的天才向这种情感投降，那么，他就等同于尘世上最平庸的人了。相反，天才在根本上企求标新立异，也就是超凡脱俗；无论人们怎样诱使他让意志压倒一切的冲动占据其意识，他都会立场坚定、绝不让步。也就是说，他必须在听到恶语伤人时毫无所动。无疑，超凡脱俗的最可靠的标记是：在听到侮辱和伤人的言词时，忽视它们，断然地把它们同其他无尽的谬误一样，归结为说话者缺乏知识；因而，对这些言词只横眉冷对，毫不动心。

假如你想在商业、著述、绘画以及任何行业有所成就的话，你必须遵从的规律是：不要刨根问底地知道它们是怎么回事。

无疑，许多人之所以交上好运，是因为归功于这样的情境：他们具有一种令人可爱的笑容，进而用它来赢得别人的心。不过，这些有心人最好记住或学会哈姆雷特的忠告：人们也许面带微笑，却是一个恶棍。

具有超凡和优秀气质的人，会毫不迟疑地承认他们的缺点和不足。他们把这些缺点和不足看成他们应交的学费；他们甚至认为，他们不仅不因这些东西而感到羞愧，反而认为

具有这些缺陷是一种荣耀。这种情形尤为明显地表现在当这些缺陷与他们的伟大气质互相映照时。正如乔治·桑所说：任何人的美德中皆有缺陷。

相反，还有一些具有善良性格和完美智慧的人，绝不承认他们有任何缺陷，而是精心地掩饰它们，使它们不露痕迹。这是因为，他们的整个德行都在于完美无缺。因而，任何直接显露的缺陷都会使他们的德行黯然失色。

假如你才智平庸，谦虚就是真诚；然而，假如你天赋甚高，谦虚即是虚伪。

人，即便是在可能被驯化这方面，也是超越动物的。穆斯林教徒被驯化得一日数次面朝麦加祷告：他们的虔诚矢志不渝。基督徒被驯化得在一定的时候就俯首贴耳地画着十字，等等。一般说来，宗教在驯化艺术方面，即精神能力的驯化方面卓绝成效。不过，众所周知，这种驯化不能开始得太早。对人的驯化，如同对动物的驯化一样，只有在他们豆蔻年华之时，才会获得成功。

你若具有高度的想象力，就意味着你的大脑接受功能已足够强劲，它不必借助感官的刺激来诱导其行为了。

因此，由感官从外部向我们输入的感受越少，想象力就越活跃。远在他乡的孤独、身系囹圄或养病卧床、寂静、午夜、黑夜，都是唤起想象的良机：在这些契机的影响下，想象力不期而至。相反，当大量的实际内容由外边传递给我们

时，诸如在旅游的走马观花中，在生活的喧嚣忙乱中，在正午的烈日炎炎中，想象则销声匿迹，即便召唤也难以活跃起来：它发现这不是时候。

可是，若要使想象富有成果，那么，它必须从外部世界吸收大宗的物质，唯此，它才能填饱自己的胃口。但想象的调养同身体的调养一样，要非常及时地供给它最基本的需求，而且要绰绰有余。而正是这种绰绰有余的调养，使它在以后时机成熟时，可以随叫随到。

记忆并非贮存货物的仓库，而是开发心智力量的一种能力。因为，心灵只具有潜在的知识，而不具有实际的知识。

具有超凡智力的人更容易同下等低劣智力的人相处，而不同平庸寻常智力的人相处。同样的道理，暴君和平民、祖父母和孙子辈彼此皆为天然的盟友。

人们需要外在的活动，是因为他们没有内在的活动——这个事实解释了那些无所事事的人的焦躁不安，以及他们毫无目标的旅游热。驱使他们从一个国度走向另一国度的东西，与在家中驱使他们结成游手好闲的狐朋狗友的东西，都是同样无聊和乏味。

# 论自杀与死亡

就我所知，只有一神教或说犹太教的成员，才把自我毁灭的行为看作一种罪过。令人更为惊讶的是，无论是《新约》还是《旧约》中，对自我毁灭的行为都没有表述过任何禁止，或者明显的不同意。因此，宗教教师们只能把他们限制人们自杀的理论建立在他们自己杜撰的哲学基础之上。他们的理论非常贫乏，他们的论证因而就软弱无力，所以他们只有加重表达这种厌恶心境的用语的份量。也就是说，他们常常只得运用谩骂的手段。所以，我们总听到"自杀是最愚蠢的行为"，而且还听说"只有疯子才会这样干"诸如此类枯燥乏味的陈词滥调。或者作出这样胡言乱语的断定：自杀是"不正当的"；虽然在实际上，人在世界上最不可征服权利只有他自身的生命和人格。这一次，让我们请求道德情感来决定这个问题。我们可以比较一下两宗新闻对我们的印象。第一宗新闻是，我们的一个朋友犯了罪，诸如杀人、戕害、背弃、偷盗；第二宗新闻是他自愿地了结了他的生命。第一种情形，会激发出一种满腔热血的义愤、气恼以及急切的惩治、报仇的感受；而第二种情形将使人产生怜悯、忧伤，这种情形，

人们与其说会对它作出道德谴责，毋宁说更可能对这个人的行为之勇气感到钦佩。谁没有朋友、相好、同事自愿地离别这人世？——有谁对他们产生过厌恶、把他们看作罪犯？

反对自杀的唯一有说服力的证据是：它与最高道德目标的成就是对立的。因为它用一种纯粹虚幻的救赎，替代了对这个世界的苦难的真正救赎。不过，说这种行为是一种罪恶，未免言之过实。而这，正是那些基督教的牧师所津津乐道的。

基督徒深信这样的真理：受难（十字架）正是生活的目的。可这种反自杀的论据是禁欲的东西，它只适应那种高雅的道德境界，而不适应欧洲道德家们所设想的情形。假如我们从这种高雅的道德观中走出来，那么，就不再可能对鄙弃自杀提供有力的根据了。所以，一神教神父们不遗余力地狂热反对自杀——这种狂热并非是以圣经或任何有力理由为根据——似乎是必有隐秘的缘由：也许，自愿向生命投降是对那些说万物尽善尽美的人表示的一种讽刺挖苦？假如真是这样，那么，这些宗教又表现出其乐观主义倾向：诋毁自我毁灭的目的，不过是为了不被自我诋毁。

人们会普遍地发现，当对生活的恐惧压倒对死亡的恐惧时，人们就会结束其生命。但是，对死的恐怖又向人们提供相当大的抗力：他们就像把持大门的哨兵。假如生命的终结是某种纯粹否定的东西，即生存的突然中断，那么，也许没有一个活着的人不作好结束自己生命的准备。然而，在生命的终结中还有某种肯定的东西，即肉体的毁灭。这是一种阻挡的力量，因为，肉体是生存意志的表面形式。

不过，同这个哨兵的搏斗，并不像我们处于旁观位置的

人所看到的那般艰苦，其原因就在于人的一生中存在着精神痛苦和肉体痛苦之间的冲突。因为，当出现巨大的肉体痛苦时，我们所关心的只是肉体上的康复，对其他一切痛苦都无动于衷。同样，巨大的精神创伤使我们对肉体痛苦麻木不仁。的确，假如精神创伤压倒其他一切苦痛时，它就变为一种有益的缓解，成为精神创伤之中的小中断。正因此，自杀变得轻而易举：因为，此时与精神创伤相伴随的肉体痛苦，在一个被过度精神创伤折磨难熬的人的眼中，已变得无足轻重。

个体实质上只存在于现在。现在却不可阻挡地在逃向过去，即不停息地向死亡过渡着——这便是慢性死亡。个体以往的生命，除了对现在有某些影响，除了在当初留下了证明这个个体意志曾经存在过的证据外，实质上已经了却、死去了，即化作一片虚无。因此，按理说，个体就应对过去漠然视之，哪管它是苦是乐。可是，个体又发现，他的现在不断地转化为过去，而未来则神秘莫测、瞬息即逝。单从形式上看，个体生存的人已经在不停地由现在化为过去，即在慢性地死亡着。而从肉体上看，生命不过是一再拖延的死亡。我们打起精神，最终也不过是一再推迟了的百无聊赖。我们的每一口喘息都抵御着不断逼进的死亡，我们每时每刻都在用这种方式同死神搏斗着。可最后胜利却依然是死亡。因为我们的诞生，实质上早已落入死亡的股掌。死亡不过是在吞吃其捕获品之前，尽情地游戏人生罢了。不过我们在死神降临之前，还是竭尽全力怀着满腔热忱来延年益寿，企求长命百岁；这就像吹肥皂泡，尽管明知必破无疑，却总想尽力而为地吹多些，吹大些。

自杀与意志的否定相去甚远，它实际上是对意志的极度肯定。因为，否定意志，并非就是对痛苦深恶痛绝，而是对生活中的享乐深恶痛绝。自杀者是想生活的，只是他不满于他所处的生活条件，因此，他并没有抛弃求生的意志。他放弃生命，只是对个别现象的消灭。他想活下去，想痛痛快快地生存下去，他实质上肯定着肉体。但是，复杂的外在环境使他受挫，这就使他陷入极度痛苦之中。自杀对意志的否定，就像个别事物同理念的关系一样：自杀者只否定了个体存在，而没有否定整个族类的存在。自杀作为个别现象的自甘毁灭，并不影响自在之物本身；因此，自杀是徒劳的、愚蠢的行为。自我克制的最深刻意义在于：我们之所以不逃避痛苦，是因为我们可以借助痛苦来取消求生的意志。求生的意志所造成的悲惨现象，使人们可以由此方面产生的痛苦去获取对世界之本性的认知。简而言之，人们将把这种认知作为意志的最终镇静剂，以便达到永久的解脱。

我们可以坦率地承认，对那些充满意志的人来说，当把意志彻底取消后，剩下来的当然是一片虚无了；不过，对那些回心转意、否定意志的人来说，我们这个包容所有星际的非常真实的世界，也是一片虚无。

# 论情爱与性爱

情爱不仅在戏剧小说中表现得丰富多彩，而且在现实生活中也是丰富多彩的。它是除生命冲动之外，最强大、最有力的活动；它占据人类青春期这段黄金时代的一半时间，耗费他们的思想和精力；它也是人类终生梦寐以求的鹄的；它会延误大事，有时，甚至使最伟大的思想家也时时眩惑不已；它会大播大摆地闯入政治家的会堂和学者的书斋。情爱纠葛，可以酿出最恶毒的事件，拆散最亲密的父子友情，冲破最牢固的樊篱。有时候，人们不惜牺牲生命、康健、地位、财富，以追求情爱。在某些地方，它还会让诚实者撒谎，忠笃者背信。不论是以喜剧还是悲剧出现的情爱事件，它所追求的目的，都较人生其他目的更为重要。因为人们追求此目的时总是全力以赴，它是决定着下一代的命运的重大事件。这个事件，同其他一切事件一样，个人的不幸和幸福是次要的，关键是未来人类的生存和他们的特殊气质，这是高于个人意志的“族类意志”。

爱情的主要目的，不是爱的交流，而是相互占有，即肉体的享乐。纯洁的爱若脱离肉体的爱，是无法维持和保存的。

落到这般境地，人多半是以自杀了却一生。

恋人之间的感情日增，不过是企盼产生一个新的个体这种求生的意志使然。

就本性上看，男人的爱情易于改变，而女性则倾向于从一而终。男人在爱情获得满足后，便精神萎靡不振，同时，总觉得妻子是别人的好，觉得其他女人比其妻子更富魅力。简而言之，男人渴望的是见异思迁。而女人若得爱情满足，则情感日笃，这实质上是自然本身的目的使然。自然的根本原则是维系种族延绵，尽可能地生儿育女。如果男人可以随意与不同的女子交合，一年内造出百来个子嗣不成问题。但女人无论如何，一年只能生育一子（双胞胎除外）。所以，男人需要更多的女人，而女人则必须厮守住一个男人。

人在堕入情海的时候，往往表现出滑稽可笑、甚或悲剧性的情境。这是因为他们已丧失其本来面目，而受族类的精神所支配。他们的行动遂与芸芸众生大不相同。当恋爱向纵深发展时，人的思想不但表现出一些充满诗意的色彩，而且也带着一些崇高的气质，有一种超凡脱俗的倾向。若能达到恋情之高峰，人的想象中即会放射出灿烂的光辉；如果中途受挫，他们就会顿觉人生无望、生活毫无乐趣，甚至生命本身也没有什么使人留恋的了。所以，对生的厌倦遂压倒了对死的惧怕，不知不觉中便加速了死亡。

倘我们极目眼前那一片纷纭繁复的人生，就会看见，芸芸众生们不是陷于穷困和烦恼，就是饱怀一腔贪得无厌的欲望。虽然人们各尽其能以摆脱各式各样的烦恼，但除了使这个烦恼着的个体继续存在下去之外，不可能有其他办法。然

而，就在这乱哄哄毫无意义的人生中，我们仍可以看见男男女女们互送秋波、暗传私情。不过，你们可知道，他们的眼光为何总是躲躲闪闪、羞羞答答？这就在于，他们使所有本来应当结束的贫困和苦难又人为地遗传下去。他们仍将继承他们祖先的家传，去揭开另一场人生的戏幕。

在《性爱的形上学》一文中，我曾顺便提到有关男性性倒错的事，说它是由于本能被引入邪途的结果，本以为可以就此打住，毋须详加解释。后来，我对这令人迷惑的问题重加思考，发现其中尚有某些值得注意的问题，并且也有解决的方法，很可当做前章所述诸事的前提，并可使之获得更清晰的了解，因此再作本文增补，同时附上例证。

男性性倒错就其症状而言，不仅违反自然，而且极端令人不齿、令人恶心的。这种只有在人类天性完全倒错、混乱、堕落时才会发生的行为，应该是非常罕有的。但根据实际经验来看，事实正好相反。这种恶习，虽然可鄙可憎，却是时不论古今，地不分南北，处处皆曾发生，而且屡见不鲜。

众所周知，在希腊和罗马时代，这种情形就相当普遍，人们不但可以毫无顾忌、不以为耻地公开谈论，并且还可以公然行之。这从当时作家的作品中可以充分证明。尤其诗人，几乎没有一个不描写这方面的。连那贞洁的味吉尔[1]也不例外。

① 味吉尔（Virgil）：罗马最伟大的诗人。

在远古诗人笔下，甚至诸神——如奥菲士[①]（为此，梅娜狄[②]才和他决裂）或塔密里斯[③]等都有断袖之癖。同样，哲学家们对这一问题也津津乐道，远比谈女性性倒错问题为多。尤其柏拉图，照他的著作读来，他几乎不知道人间尚有其他爱情。同时，斯多噶派的哲学家们也撰文议论这一行为适于贤者。柏拉图在《飨宴》篇中提到，苏格拉底虽对亚基比亚德[④]百般挑剔，但却盛赞他避免性倒错的勇敢行为。亚里士多德也把男性性倒错现象视为普通事情，并没有加以责难。居尔特人更把它公开化，且予以尊重。还有，克里特岛民甚至明订条文，以此做为预防人口过剩的手段，并且予以奖励。同时，据传身为立法者的费罗拉斯[⑤]等人也有这种性变态倾向。西塞罗[⑥]更说："在希腊人中，一个青年如果没有'娈童'，是一种耻辱。"对博览群书的读者而言，这种例证大概没有一一枚举的必要了。因为古代书籍中这类的记载俯拾皆是，读者也许可以联想起数百个。还有，连一些未开化的民族，尤其果尔族人，也非常流行这种恶习。

我们再把视线转到亚洲大陆诸国。从上古到现在，也是这样，虽然程度上有所差别，但是他们丝毫未加以隐讳。不提印度或中国人，光就回教诸国，我们便可以发现诗人笔下

① 奥菲士（Orpheus）：希腊神话中的乐工，七弦琴名手。
② 梅娜狄（Menade）：希腊神话狄奥尼索斯的侍女。
③ 塔密里斯（Thamyris）：希腊神话中的乐工。
④ 亚基比亚德（Alkibiades）：希腊将军、政治家。
⑤ 费罗拉斯（Philolaos）：纪元前五世纪左右，希腊毕达哥拉斯派哲学家。
⑥ 西塞罗（Cicero）：罗马政治家、雄辩家。

以男色为题材远较女色为多。例如莎狄[1]的《蔷薇园》中《爱情》一卷就是专门描写有关男性性倒错的。在《旧约》或《新约》中均载明这种行径应受惩罚，可见犹太人对此一恶习大概也无不知晓。

最后，再谈到基督教的发源地——欧洲，几世纪以来就一直靠宗教、法律和舆论力量来防止这种行为。中世纪时，任何国家规定对犯这种行为的人均处以极刑；法兰西到16世纪，仍明文规定处以火刑；意大利在19世纪初叶的30年间，规定处以死刑，目前则规定终身放逐。可知为了防止这种恶习，是有必要做如此严厉处置的。但这些办法虽能奏效一时，事实上却无法根绝。不管任何时代、任何场所、任何国度，它总戴着最隐密的面纱进行，往往在你意想不到的地方倏然出现。

因此，从这种现象的普遍与不易根绝的事实，我们可以证明那是与人类的天性俱来的。荷拉士说得好："天性，即使你带着耙子赶它出去，它也会立即再转回来。"仅仅凭着这点理由，它就可能经常在各角落出现。所以，归根结底，我们绝对无法避免这事实。我们虽可轻易的把这事实归纳出结论，也可和一般人一样指斥、非难这种恶习，但这并不是我处理问题的方法。我与生俱来的天职就是彻底去探求真理，发现真象，找出事实的必然性结论。

当然，这种根本上即违反自然，违反人生目的的学说，本来就足以令人侧目，更别说去探求真象了。但无论如何，我

① 莎狄（Saadi）：波斯诗人。

们将努力一试，求出答案。

首先，我们要找出亚里士多德《政治论》（第7章16节）中的几段，作为立论的基础。他认为太过年轻与老迈，均不宜于生育，“因为所生育的子女，不论肉体或精神，大都不健全，不是瘦小，就是羸弱。”亚里士多德将这点定为个人应奉行的准则，对于一般社会则这样进言：“为下一代身体的强壮和健全计，结婚年龄不宜太早或过迟，因为这两种情形都不能使他们的子女满足，结果只有生育虚弱的子女。”所以亚氏建议，凡是54岁以后的人，不论为健康计，或其他诸种理由，纵使尚有性行为能力，也不能让他们生男育女。下文他虽没叙出具体的实行办法，却指出，女子若在这种年龄怀孕时，可以堕胎方法行之，以为善后。

造化无法否认亚氏上述理论的真实性，即根据自然原则，所有的生物都是逐渐衰老退化的，它无法使男人的精液分泌骤然停止，然而它所最惦记的又是种族的纯净，它所关怀的是素质健全良好的个体。

因此，自然在这种法则和目的之冲突下，往往陷于窘困不堪的境地。正如亚里士多德所说，自然在其本质上，实在不愿采取任何强制性的手段。同样的，人们虽明知迟婚或早婚都有害于生殖，然而无法期待他们以理性的冷静思虑来控制自己的情欲，于是，造化最后只有本着“两害相权取其轻”的原则，利用它惯用的道具——本能。这种本能，正如我在《性爱的形上学》一文中所说的，不论任何场所，都在指导生殖工作，并能制造出一种奇妙的幻想来。但在目前，只有把人们的情欲引入邪途，才能达成造化的目的。总而言之，

造化的心目中只有形而下的东西，根本不知道德为何物。不仅如此，造化和道德甚至根本是背道而驰的东西，它只想尽可能完全保持自己一贯的目的，尤其是种族的目的。在肉体方面也是这样。男人陷于性倒错虽然有害，但两害权衡之下，毕竟还不算重，于是造化就选择它做为种族恶化的预防剂。

由于造化的顾虑实基于此，所以男人的性倒错，大抵在亚里士多德所揭示的年龄后，才徐徐滋生，随着生育能力的衰弱，而渐次表现得更明显。这是造物成竹在胸的安排。但有一点值得注意，从产生性倒错倾向到形成恶习为止，其间的距离非常远。古希腊、罗马或亚洲人，因未有防范的措施，易受实例的鼓舞而养成恶习，以致蔓延得相当广泛。反之，欧洲各地，受宗教、道德、法律、名誉等的影响，人人对此都有所顾忌。我们不妨作这样的估计，假如有 300 个人产生这种欲念，因为意志薄弱不堪其扰而见诸实行的愚者，顶多只有一二个而已。因为一般而言，人到了那种年龄，血液已冷却，性欲减退，同时理性亦已臻成熟，一举一动均较谨慎，并能习于忍耐。所以陷于此种恶习者，大抵只是禀性鄙恶的人。

男人一旦形成性倒错倾向，始则对女人感觉冷淡，严重者则由厌生憎。并且，男人的生殖力愈减退，反自然倾向愈具决定性，于是造化便达成了它预防种族恶化的目的。因此性倒错完全是老人的恶习，传出这种丑闻的，也全是老人。壮年男人倒没有此种现象，这实在是令人难以理解的事。当然，其中不能说没有例外，但那也是某些人生殖力偶然提早退废的结果。造化为预防恶劣的生殖，所以把他们转移到另一个方向。因此，大城市中少数鬻男色的不幸少年，只有对老人

送秋波了，青壮年都不是他们的对象。古希腊也许因为实例和习惯，或者不免发生与此原则相悖的例外，但在作家笔下，尤其如柏拉图、亚里士多德之辈的哲学家，都曾明白表示，通常爱好此道的都是老人。关于这点，普鲁塔克[1]曾说出几句话，颇值注意："男性性倒错是人生盛年期过后，所产生的灰暗爱情，以之驱逐固有的纯洁爱情。"诸神中有男性爱人的，不是马斯、阿波罗、巴卡斯、梅尔克[2]等，而是年华老大的宙斯、赫拉克里斯[3]。——但是，东方各国因行一夫多妻制度，女性大有不敷分配的现象，所以不得已才发生与此相背的例外，或许其他女性人口比率较少的地区，也有此现象。—— 其次，未成熟的精液（亦与老年人的衰退有关）只有产生羸弱、恶劣、不幸的个体。所以，某些青年朋友间往往也有性倒错的欲望，但因为青年期还能以纯洁、良心、羞耻等加以抵抗，所以，实际养成恶习的并不多见。

综上所述，男人性倒错实是造化为预防危害种族而采取的一种间接手段。本来，生殖力的老衰和未成熟，可以道德上的理由中止他们的生育，但我们不能作这样的期待，因为自然的营生中，原就不考虑道德问题，因而如若遵循自然法则，结果陷入穷途末路时，"两害相权取其轻"，它就采取应急手段，施出策略把本能导入邪途，虽然手法有点拙劣。总

① 普鲁塔克（Pluta）：希腊作家。

② 玛尔斯（Mars）罗马军神。阿波罗（Appolo）希腊神话职司预言、音乐、箭术之神。巴卡斯（Bachus）：与狄俄倪索斯同为希腊生成之神、酒神。梅尔克（Merkur），Hlermes 的罗马称呼，希腊神话中掌商业、幸福、竞技、雄辩之神

③ 赫拉克里斯（Herakles）：希腊神话丘比特之子，力大无穷的英雄。

之，因为不幸的生殖，有着使全种族渐趋堕落之忧，造化有鉴于此，乃从最大的目的着眼而做防患未然之计。而且，当它选择手段之际，是毫不犹豫的。它任事的精神，正如蜜蜂螫杀其子。造化之所以容许这两种恶劣的事情发生，无非是为了避免更大的不幸。

我执笔本文的意图，主要在于解答上述的奇异问题，其次是为论证我在《性爱的形上学》中所论的学说。对于造化而言，种族的利害优先，所以，本能可以驾驭性爱，并使之产生幻想，包括本文所述的这种可憎而堕落的性欲在内。

此时造化的处理方法虽然是预防性、消极性的，但仍以种族的目的为最后目的。这种观察，正与我的全体形上学说明补络一贯，且可获得更明晰的了解。总之，这虽是奇妙不可解的事情，然而它正是自然的本质。因此，在这种场合下，最主要的不是对恶习提出道德性的警告，而是理解事物的本质。我们固然排斥男色的现象，然而却不该忽略它的形上学，根据在于：求生意志虽对男色予以肯定，允许其开拓另一条情欲的补救之道，另方面则断绝了它的生育机会，不使杂乱的素质进入遗传的因子里。

# 论性欲与生存意志的关系

结合，使人类绵延永续。诚然，求生意志的最初表现只是为维持个体而努力，但那不过是维护种族的一个阶段而已，它对种族的热心、缜密深邃的思虑以及所持续的时间长度，均远超过对个人生存所做的努力。所以说，性欲是求生意志最完全的表现和最明确的形态。

为使我的基本理论更加清楚起见，在这里且以生物学方面的说明作为佐证。我们说过，性欲是一种最激烈的情欲，是欲望中的欲望，是一切欲求的汇集。一个人如果获得性欲的满足——针对特定的个体，就能使人觉得有如拥有一切，仿佛置身于幸福的巅峰；反之，则感到一切都是失败了。这些事情也可与生理得取对照：客体化的意志中——即人体的组织中，精液是一切液体的精髓，是分泌物中的分泌物，是一切有机作用的最后结果。同时，由此可再认识：肉体不过是意志的客体化，即它是通过表象形式的意志。

# 论爱与憎的激情

恋人之间爱情的增进，不外是希望产生新个体的生存意志而已。不但如此，在情侣们充满爱慕的眼神相互交接的那一刹那，已经开始燃烧着新生命的火焰，好像是告诉他们：这个新生命是个很调和并且结构良好的个体。为此，他们产生需要融合为一体而继续共同生存的热望，这种热望在他们所生育的子女中得到实现，俩人遗传性质融合为一，在子女身上继续生存。反之，男女间若难以激起情愫，甚或互相憎恶怨恨，即使生育，其子女的内在体质，亦必是不健全、不调和的。所以，在加尔特隆①笔下，尽管莎密拉密丝②被称为空气女郎，但后来仍然被描写成谋杀亲夫的恐怖女人。这里实在隐含着深刻的意义。

归根结底，两性之间强烈的吸引力和紧密的联结，就是各种生物种族求生的意志表现。这时的意志，已预见到他们

---

① 加尔特隆（Calderon）：西班牙剧作家。

② 莎密拉密丝（Semiramis）：亚西利亚国王夏穆斯·亚达特五世之妃，在其子亚达特尼拉里三世即位后的前三年，都由她理政事。

所产生的个体，很适合意志本身的目的和它本质的客观化。这个新个体，意志（即性格）是遗传自父亲，智慧遗传自母亲，而同时兼容两者的体质。但大体来说，姿容方面比较近于父亲，身材大小方面则多半类似母亲。这是根据试验动物的变种所形成的法则。这个法则的主要立论基础是：胎儿的大小依据子宫大小而定。至于各人特有的个性究竟如何形成，我们还无法说明，正如我们无法解释热恋男女那种特殊的激情一般。我想两者在本质上并无不同，只是一者较含蓄（指个性），一者较露骨而已（指男女激情）。至于新个体开端如何？其生命如何？那就要看他父母在互相爱恋的瞬间是何等情况而定了。一如世人所常说的，男女以憧憬的眼神互相交会的那一瞬间，便已产生新个体的最初萌芽。当然，这时的幼芽也像一般植物的新芽，脆弱而且易折。这个新个体即所谓的新理念——一切理念都是非常贪婪激烈的猎取分配予他们的材料，努力着登上现象界[1]。同样的，人类个性的特殊理念，也以最大的贪欲和最激烈的态度，以便在现象界中能实现他的目标。这种贪欲的激烈程度，取决于恋人之间的激情。男女间的爱情可区分为许多等级，我们不妨把它的两极端称为"平凡的爱情"及"天上的爱情"。从本质来看，它是相同的，无所谓等级的差别，只是若情热愈趋个人化——换言之，被爱者的一切条件和性质，愈能适应或满足爱者的愿望要求

---

[1] 柏拉图认为人的灵魂和意志都是来自"理念界"，灵魂和肉体结合后才变成人，肉体是属于"现象界"。处处所谓的"新个体即所谓的新理念"，意指生命的最初萌芽乃是灵魂，其次加入了肉体后，才变成完整的人。这是亚里士多德以前一般人对生命的看法。

——则愈能增加力量。那么，问题的关键在哪里呢？以下我们继续深入研究，自然明了吸引异性的首要条件是健康、力和美，也就是说恋爱的本钱是青春，这是因为意志想努力表现出一切个性根底的人类特质的缘故。所谓恋爱三昧都无法超出这几个范畴。其次，当恋情进入下一个阶段后，即出现若干特别的要求，双方的感情就逐渐上升。但只有两个个体都觉得非常适合的时候，才能产生最高度的激情，这时，父亲的意志和母亲的智慧合而为一，新个体即告成功。表现于全种族的一般性生存意志，因为这一个体能够对应意志的强大力量，因而感到一种新的憧憬；这种憧憬的动机超越个人的智慧范围。它就是真正伟大的激情之魂。

人在恋爱的时候，往往呈现滑稽的或悲剧的现象，那是因为当事者已被种族之灵所占领、所支配，改变了他原来的面目了，所以他的行动和个性完全不一致。恋爱达到更深一层的阶段后，他的思想不但非常诗化且带着崇高的色彩，而且也具有超绝的、超自然的倾向，所以，整个人看起来完全脱离人类本来的、形而下的目的。原因何在？那是因为恋爱中人受种族之灵的鼓舞，它所担负的使命远较个体事件重大，且受种族的特别依托，指定他成为“父亲”，他的爱人成为“母亲”，具备他们两者的素质，才可能构成延续子孙的基础。而且，此时尽管客观化的生存意志明显地要求他们制造子孙，但恋爱双方不会轻意应允。怀着这种超纯感情的恋人，他们的心灵已超越凡俗，飞扬于比自己更高的空中，所以，在原本是形而下的欲望中，也罩上庄严的色彩。为此，即使一个

一生生活最平淡的人，他的恋爱也是很富诗意的插曲。这种情形下的恋爱故事多半呈喜剧。种族中的客观化意志所担任的使命乃是为堕入情网中的男人的意识蒙上预想的面具——若和她结合，必可获得无限幸福的感受。当恋情达到最高度时，这种幻想迸发出灿烂的光辉，如果不能与爱侣结合，即顿感人生空虚乏味，连生命也丧失所有的魅力了。此时他对人生的嫌恶已战胜了对死亡的恐惧，为此甚至自寻了断以求解脱。这类人的意志，多数是被卷入种族意志的漩涡中。所以，他们如果不能发挥种族意志，也必然拒绝在个人意志下苟活。但此时的个体用以作为种族意志的无限憧憬的容器，实在太脆弱了。自然为挽救此人的性命，便使他疯狂。如果疯狂的面纱仍无法压住那绝望状态的意识，那他只有以自杀或殉情告终。

话说回来，并非恋爱的情热不能得到满足，才导致悲剧。"圆满"的恋爱收场不幸的恐怕比幸福的还多。这是因为激情所要求的与当事者的周遭环境不但不能一致，而且还破坏了他的生活计划，以致严重地损伤了他个人的利益。恋爱不但会与外界环境相冲突，连和恋爱者自身的个性也相矛盾。因为撇开性的关系来观察你的恋爱对象，也许那还是你本来所憎厌、轻蔑或嫌恶的异性。但由于种族意志远较个体意志强烈，使恋爱中人对于自己原来所讨厌的种种特征都熟视无睹，或者给予错误的解释，只企求与对方永远结合。恋爱就是如此的使人盲目。但种族的意志在达成任务之后，这种迷亡便立刻消失，而遗下了可厌的包袱（妻子）。我们往往可发现一个非常理智又优秀的男人，却和唠叨的女人或悍妇结为夫妻。

我们常感觉奇怪："为什么这些男人竟会做这样的选择?"上述的说明足可给大家满意的答复了。因此，古人常说：爱神Amor是盲目的。不但如此，坠入情网的男人，虽明知意中人的气质或性格都有使他难以忍耐的缺点，甚至会给他带来痛苦与不幸，却仍一意孤行。

你是否有罪?

我不想去探寻、也毫无所觉。

不管你是什么样的人，

我只知道：爱你。

事实上他所追求的并非自己的事情，而是第三者——将来的新生命，然而，由于受幻想的包围，他们却以为对方正是自己所追求的目的。这种不追求个人私利的行为，无论如何总是一种很伟大的态度，所以，激情也具备莎士比亚崇高的旨趣，并且常成为文学讴歌的主题。

最后再谈一谈性爱。柏拉图把这情形比拟成狼对羊的恋爱。这种状态完全是一厢情愿的，尽管男方爱得如醉如痴，尽心尽力恳求，对方也充耳不闻。这就产生了所说的"爱她又恨她（辛白林第三幕第五景）"的情形。

这种爱恨交织的心理，有时会造成杀人继而自杀的局面，我们每年都可从报纸发现二三起这种实例。歌德说得好："被拒之恋，如置身地狱之火中，我真想知道是否还有比这更令人愤怒和诅咒的事情?"（《浮士德》中，魔鬼靡菲斯特所说的话）

恋爱时，对恋人冷淡，甚至以使对方痛苦为乐，我们把它称为"残忍"，实在并不过分。同时，这也是恋爱中常有的

事。因为，恋爱中人当时已被类似昆虫本能的冲动所支配，毫不理会周围的一切事情，只知绝对的追求自己的目的，始终不松懈不放弃。自古迄今，因恋爱的冲动未得满足，脚上像拖着沉重的铁块在人生旅途上踽踽独行，在寂寥的森林中长吁短叹的，绝不止佩脱拉克一人；只是在这烦恼的同时又具备诗人素质的，只有佩脱拉克一人而已。歌德的美妙诗句："人为烦恼而沉默时，神便赐予他表达的力量。"正是佩脱拉克的写照。

实际上，种族的守护神和个人的守护神，无时无刻不在破坏个人的幸福、全体的幸福。莎翁《亨利六世》第三部第三幕的23场中，就可看到这种事例。为什么会发生这样的事情呢？只因为人类本质是种族，它具有比个人优先存在和优先活动的权利。我们的祖先很早就懂得其中道理，所以借丘比特的外形来表现种族的守护神。丘比特的容貌天真得像儿童，却是残酷而充满恶意的恶神，也是专制、反复无常的鬼神Doimon，同时又是诸神和人类的主人。

希腊俗谚说得好："爱神（Eros）[1] 啊！你是统制诸神和人类的暴君！"

盲目、背附翅膀带着杀人的弓箭，这是丘比特的特征。翅膀象征恋爱的善变无常，但这里的"无常"，通常只有在欲望满足后引起幻灭感觉的同时才表现出来。

恋爱的激情是以一种迷妄为基础，使人误以为本来只对种族有价值的事也有利于个人。但这种幻想，在种族的目的

---

[1] 希腊的Eros即罗马的Amor司恋爱神。

达成后，随即消失无踪。个体一旦被种族之灵遗弃后，回复到原来的受诸多限制贫弱的状态，才知道费了偌大气力，除了性的满足外，竟无任何收获！而且，和预期相反的个体并不比从前幸福。于是对此不免感到惊愕，并且了悟原来这一切是受了种族意志的欺骗。所以，Theseus 遗弃 Ariadne[①]一点也不足为怪。如果佩脱拉克的热情曾得到满足，他的诗歌也该像产卵后的母鸟一样，声音戛然而止，沉寂无闻了。

① 希腊神话。Theseus 是阿迭卡王子，于克里特岛得王女 Ariadne 之助，杀死牛头人身之怪物 Minotaur。其后，两人成婚，但最后又遗弃她。

# 恋爱是人生解脱的叛徒

为什么恋爱中男人竟会为心爱女性的秋波所眩惑，以致甘愿完全放弃自己，不惜为她做任何牺牲呢？这是因为女性身上有着特殊的魅力。人们对于某一个特定的女性都有着活泼热烈的欲望——不，几近疯狂的欲望，就是证明。我们存在的核心是难以打破的，是永存于种族中的直接保证。如果认为本质的存续是芝麻小事而加以轻视，那就大错特错了。这种错误的产生，是因为人们这样想；所谓种族的持续，虽和我们相类似，但却不是任何方面都与我们相同的，且生存于我们所不能知的未来。这种念头，实际源于对外部的认识；只见及种族的外貌，而未考虑到内在本质。内在本质才是人类意识核心的根底，而且比意识更具直接性，又是不受个体化原理拘束的物体，存在于各色各样的个体中——不论并存或续存，其内在本质相同。这就是切实渴望生存和永续的求生意志。即使个体死亡，它仍得以保存。话虽如此，但人类的生活状态并不比现在为佳，因为生命就是不断地苦恼和死亡。然而如何才能使个体从痛苦的世界解脱呢？只有否定意志；由意志的否定，使个体的意志脱离种族的枝干。然而，其后将

是什么样的情景呢？彼时的个体意志究竟是什么样的东西呢？这些问题只有任人解说了，因为我们还找不出足以证明它的概念和事实。佛教把生存意志否定，称为“涅槃”——指根绝人生各种欲望所达到的一种至高至乐的境界——这也是人类一切认识力永远不能达到的境地。

处于熙熙攘攘的现世，人们大都是为烦恼、痛苦、贫穷所困扰，抑或就是充满无穷尽的欲求。然而，在这纷乱的人生中，我们仍看见情侣们悄悄交换互相思慕的眼光——不过，他们的眼神，为何总显得那么隐秘？那么畏葸？这是因为他们原是叛徒，他们故意使所有即将结束的痛苦和辛劳继续延续下去。他们仍沿袭着祖先的做法，又揭开了另一场人生的序幕。

# 论禁欲

一个人受个体化原理的“马雅[①]”的影响，就能达到无“人我”之别的境界。此时，他关心别人的痛苦胜于关心自己，他不仅会尽力帮助别人，甚至为解救大多数人而甘愿牺牲自己。一个人能认识最内在的真正自我，必然愿意一生承担起生存和全世界的痛苦。

他不会眼睁睁看着他人苦恼而无动于衷，只要他间接得知——不，只要认为别人有苦恼的可能，他都会这样做。因为他已洞察个体化原理，所以对一切都有息息相关的感觉，不像被利己心所束缚的人，眼中只有自己的幸与不幸；他能认识全体并把握其本质；他更看穿一切都是不停地流转，人生是苦恼和纷争的连续，人类只是继续着毫无意义的努力。他所看到的只有：苦恼的人类、受痛苦摆布的动物和没落的世界。这一切，是那么切近的逼在他眼前，这种人如何会肯定不断被意志行为所操纵的生存？如何会常被这种生存所束缚、

① 马雅（Maya）迷妄。奥义书说：“现世界非真我，非事物之本性，现世界完全是迷妄之幻梦。”

会受它太深的桎梏呢？

一个人若被利己之心所俘虏，往往只认识个别的事物，并只了解事物与自己的关系；同时，把一切新奇的事物都当作是欲望的动机。反之，一个人若认识整体的物象及其本质，则可以制止一切欲望，开拓一条途径，摆脱意志的约束，进而达到以自由意志为基础的理念、达观和完全无意志的境地。当然，被马雅面纱所隐蔽的人，本身或许也曾遭遇深刻的苦恼，或者曾接触他人的痛苦，而感觉到生存的无意义和痛苦，此时他们也许希望永久而彻底断绝一切欲望，折断欲望的根源，封闭流入痛苦的门扉，使自己纯化净化。然而却很难避免受偶然和迷妄的诱惑，诸种动机复使意志重新活动。所以，他们永远无法解脱，即使他们是生存在痛苦之中，但偶然和迷妄时时使你觉得现状并非理想的，享乐和幸福正向你招手，于是他们再度堕入它的圈套中，又戴上新的手铐脚镣。所以，耶稣说："富者之进天国难于锚索之穿针孔。"

到处都是凉爽的场地，但我们却是生存在必须不停地跳跃疾走的由灼热的煤炭所圈成的圆周线上。被迷妄所惑的人，只要偶尔在眼前或立足之处发现到凉快的地方，便可得到慰藉，于是继续绕着圆周跑下去。但洞察个体化原理，认识物自体本质的人并不因此而满意，他一眼便看穿全场的形势，因而迅即离开圆周线上，摆脱意志，并否定反映于本身现象中的存在。其最明显的表现就是从修养品德转移至禁欲，即他已不能满足于"爱别人如爱自己"、"为他人摩顶接踵"的仁心，而是对于求生意志的现象以及充满苦恼的世界本质，产生嫌恶。具体地说，他已停止对物质的需求，时刻警惕底不

使意志执著于某种事物，在心中确立对任何事均持漠不关心的态度。例如，一个健壮的人，必然通过肉体的生殖器表现性欲。但洞察个体化原理的人则已否定了意志，他谴责自己的肉体，因此，不论任何情况下都不追求性欲的满足。这是禁欲的第一个步骤。禁欲借此而超越个人的生存，进而否认意志的肯定，他的意志现象遂不再出现，连最微弱的动物性也都消失。这正如完全没有光线的话，亦无明暗之境一般，随着认识的完全消灭，世界也化为虚无，盖因既无主观，当无客观之理。

行文至此，我想起《吠陀经》中的一节："正如饥饿的孩子们拥向母亲的怀抱一般，世上的一切存在皆为等待圣者的出现而做牺牲。"这里的牺牲，即一般所谓的断念。安格勒·西雷修斯[①] 一首题名《把一切献给神》的小诗，也表示这种思想。诗云：

人啊！世上的一切都爱着你，
你的周围人山人海。
一切，迎向你奔去，
俾能接近神。

叶克哈特[②] 在他的著作中也作相同的阐述，他说："耶稣说：'当我飞升离开地面时，将吸引万人前来归我。'（约翰福音），耶稣与我俱可确证它的真实性。故说，善良的人可把一切东西的本来面目带到神的身边。一个物质对于另一者必有

① 安格勒·西雷修斯（Angelus Silesius）：德国宗教诗人。
② 叶克哈特（Meister Eckehart）：德国神秘主义最主要的代表者。

它的用途，例如，草之于牛，水之于鱼，天空之于鸟，森林之于动物，皆各有其用。由此可见，所有被造之物都是为人类而造的，进而可说，被造物是为善良的人而创造，他将把其他被造物带到神的身边。”叶克哈特言下之意好像是，即使动物亦可得救。同时，这一段话，也可为圣经较难解的地方（《罗马书》）做注解。①

佛教也是如此。例如，尚未成为燕萨前的释迦，在动身离开父王的城堡向荒野出发前，他跨上马鞍，对着马说：“你本生于斯，长于斯，将来亦可能死于斯。但我现在必须停止你载物拖车的工作，请你驮我离开此地。当我获得正法时（成为佛陀时），绝不忘记你的大功。”

一个人虽能达到禁欲的境界，但他毕竟具备精力充沛的肉体，既有具体化的意志现象，就难免经常感到有被牵引进某种欲望的蠢动。因此，为避免使欲望的满足或生存的快适，再度煽动意志，挑起自我意识的嫌恶和抗拒，他就得虐待意志，使禁欲不属偶然发生的事，其本身即为一种目的。此时，他对自己想做的事，绝不去沾手；反之，对于非己所愿之事——即使除虐待意志外实际毫无目的的事，也强迫自己去完成，如此，从意识压抑自己的欲望，进而，为了否定本身现象的意志，纵使别人否定他的意志——即加诸于他的不正当

① 罗马书其内容如下：“因为被造物亦希望从败灭的束缚解放出来，而享受神的子民的自由荣耀。我们知道被造物一直是辛劳痛苦的，但怀着圣灵最初之果实的我们，心灵在呻吟之余，仍盼望授予子民的身份——即身体的得赎。我们因这个希望而得救。但那不是肉眼可见的盼望，眼睛所能见，何必再盼望呢？”

举动，也不加抵抗。他欢迎外界一切偶然或恶意的降临到他身上的痛苦，他甚至欣然承受一切侮辱、羞辱或危害，且把这些作为绝好的磨砺机会。他由这些痛苦和耻辱，而培养成忍人所不能忍的耐心和柔和的态度，从此情欲的火焰不再在体内燃烧，怒火也无法点燃，他完全以不修饰外表的善来消灭恶。进一步又以同样的手法虐待意志客观化的肉体，因为肉体是意志表现的一面镜子，通常身体健壮必会促使意志产生新活动，使它更强化，所以，他们不供给身体太多的营养，只借不断地痛苦和缺乏逐渐挫其锐气，甚至以绝食和苦行的方法使意志趋于死灭。他们很了解意志是使自己和世界痛苦的根源，因而对它憎恶，最后终于消除意志现象，不久死亡亦随之来临。因为他们原已否定了自身，要除身体的残留物，并非难事，所以禁欲者完全欢迎并欣然接受死亡的降临。但与一般人有所差异的是，不仅他们的现象与死亡同时告终，其本质亦告消除，这种本质通过现象好不容易才得保持的虚幻存在，最后终于脱离那脆弱的连击，与死者同时消失于世上。

欲望愈强烈的人，他所感到的痛苦也就更深。因为欲望经常啃噬他，使他的心灵充满苦恼，如此积久成习，一旦欲望的对象全部消失，他几乎便以看别人的痛苦为乐了。反之，一个彻底否定求生意志的人，从外表看起来，他的确是贫穷、一无所有、既无欢乐也无生趣的人，但心灵则是一片清澄，充满宁静和喜悦。他们不会被不安的生存冲动或欢天喜地的事情所驱策，因为这些都是强烈痛苦的先导。他们不贪图生之快乐，因为，喜悦过后往往是苦恼。他们所达到的这种心灵

真正的明朗及平静，绝不会被任何人所干扰。对于这种境界，我们内心的善良精神，将立刻可以发现那是比一切成就更卓越的东西，而毅然叫出："勇敢地迈向贤者吧！"当我们亲眼看到或脑中浮现这种境界时，必会油然而生无限的憧憬，并进一步使我们深切感到，浮世欲望的满足，正如抛给乞丐的施舍，维持他活过今天，却也延长了他的苦难到明日。反之，禁欲则永远不必为这些事情忧虑。

肉体既是意志的客体化形式，也是具象化的意志。所以只要肉体生存着，即有求生意志的存在，它时时燃起熊熊的烈火，努力地在现实中显露它的姿态。因为世人不可能获得永恒的平静，所以要达到平静愉悦的生活境界，就必须不断地与求生意志搏斗。这是不言而喻的。因此，一本描写圣人内在生活的历史，也就是他们心灵挣扎和获得恩宠的过程史。这里所谓的恩宠，即指使一切冲动失其效力，而被赋予深刻安宁，以打开通向自由之门的认识方法。我们可以看出，一旦达到否定意志的人，他必须倾其全力保持这种成果，以各种方式削弱经常蠢蠢欲动的意志力，或寄托于禁欲，或为赎罪而生活，甚而刻意追求不愉快的事情。他们既知解脱的价值，所以时时刻刻警醒以保持这一份得来不易的宁静。因此，最后连这人类欲望中活动最激烈、最难以消灭也是最愚蠢的欲求——虚荣心也消失。我们可以说，狭义的禁欲，就是为虐待意志而不断地寻求不愉快的事情，为折磨自己而拒绝快乐，甘愿过着赎罪的生活；也就是故意地破坏意志。

除为保持否定意志的成果而实行禁欲之外，另有一条途径也可达到意志的否定，那就是默认命运所决定的痛苦。有时是因接近死亡而进入完全断念的境地。大多数人都循着这种途径达到意志的否定，因为毕竟只有少数人才能洞察个体化原理。这些人仅须通过认识，即可学会对任何人均怀着爱心，把世界的痛苦当作自己的痛苦，从而达到意志的否定。然而，有的虽已接近这种境界，却大都处于生活舒适的状态，此时，如若受到别人赞扬，一时兴起，又会怀着某种希望，企图求得意志的满足。一言以蔽之，快乐经常成为意志否定的障碍，再度诱惑他走向意志的肯定。所以说，一切诱惑都是恶魔的化身。所以，一般人在自己未尝无比的痛苦之前，在意志未否定自己之前，必须先毁坏意志，渐进经过各种痛苦的阶段。在一番激烈抗争之余，当濒临绝望之际，倏然返回自我的人，即可认清自己和世界，进而改变自己的所有本质，超越自身和一切的痛苦，进入无比崇高、平静、幸福的境域。他可以欣然抛弃过去以最大热情去追求的东西，也可以安详地接受死亡。这种境界，是从痛苦的火焰突然爆出意志否定的银花，此即谓之解脱。即使一个禀性恶劣的人，有时也可从某种惨酷的教训而臻于这种净化的境地。他们就像突然间改头换面一般，完全变成另外一个人。因而，他对于从前自己所犯的种种恶行，也不会使良心陷于不安，却乐意以死来赎回过去的罪孽，因为此时他们已把意志现象视为面目可憎的东西，而以欣慰的眼光看它的末日。——就我所知，最能表现因巨大不幸而得到解救、从绝望中而带来意志的否定的诗歌，当推歌德的心血结晶《浮士德》中有关格烈特汉的苦

难遭遇的叙述。这个故事说明，一个人不仅可从自由意志的探求而认识世界的痛苦，也可因自己切身的过度痛苦经验，而获得解脱。的确，这位被欲望所驱策的主角，最后终于达致完全勘破人世的境界。

# 论道德观

在欧洲，与人们最贴近的当推基督教，它的道德观即是把人类从最高度的爱引向禁欲。教徒们告诉人们，要爱邻人如爱自己；要以爱和善行回报憎；要忍耐、温和；对一切侮辱均无条件地忍受；为压制情欲，要人们只摄取一点营养，如此才能完全抵抗情欲。这几点就是意志的否定和禁欲的最初阶段。在福音书中，自我的否定即可称为接受了十字架，（参阅《马太福音》第16、24、25章，《马可福音》第8、34、45章及《路加福音》第9、14、23、14、26、27章。）循此方向逐渐发展，而产生“赎罪者”、“隐者”、“憎侣”等诸名称。就他们本身来说，那确是神圣、纯粹的，但对大多数人而言，却极不适当，所以也就难免朝伪善和令人憎厌的一面发展；因为最佳的立意如被滥用，那就要成为最恶的事情了。当基督教最盛期时，上述禁欲的萌芽，在诸圣者和神秘家们的著作中开满灿烂的花朵。他们主张以最纯粹的爱心及基于自由意志的完全禁欲来消灭自己的意志，而获致真正的平静，进而忘却自我、沉溺于神的直观中。基督教的这种精神，尤以在叶克哈特的著作《德国的神学》中表现得最为完整和强烈。路

德曾为这本书写一篇前言，他说，有关神、基督和人的事情除圣经和圣·奥古斯都[1]之外，本书使他获益最多。这里所写的规则或教条，完全是以内在最深处的信念为基础，而阐释求生意志的否定表现。此外，托勒[2]所撰《学习基督的清贫生活》及《心灵深处》两书，一般评价虽较前者略逊一筹，也是颇值得玩味的卓越著作。——依我看来，这些基督教神秘家与新约圣经的教条，其间的关系就如同酒精与葡萄一般。或者说，新约是隔物视物，而神秘派的著作则是一览无余。更可说一者是直接灵感，另一者是间接灵感。

印度人的道德观在吠陀经、圣诗（Purana）、神话、格言、生活规范及诸诗人的作品和传记中均有极鲜明的表现，并且显出它的多样性。这样的道德观告诉人们要遵守的信条是：完全否定对自己的爱，而去爱你的邻人；不独是对人，还要爱所有的生物；要尽自己的所有去帮助别人；要以无限的忍耐心对待加害于你的人；不论处在任何残酷的境遇下，都要以善和爱还报于恶；要以自由意志为基础，欣然接受和忍受一切耻辱；以及禁杀生、戒荤食等。此外，若想迈向真正圣者的境域，还须坚守童贞、抛弃一切肉欲；为便于沉思默想，须抛弃财产，与家属隔离，居住于与世隔绝的环境，然后根据自由意志，逐渐虐待意志。最后而有绝食，献身鳄鱼，活埋

① 圣·奥古斯都（St. Augustinus）：初期基督教最大的教父，神学著述颇丰
② 托勒（Johann Tauler）：德国神秘主义派宗教家。

自己，从喜马拉雅山神岩纵身跳下，被载神像的车子碾压等等。基于自由意志的死亡，这些宗教习俗的起源，至少可追溯到4000多年前。时至今日，某些习俗，依然保有其旧貌。(1840年12月3日泰晤士报载，东印度某地区在Jaggernaut神像出巡时，有人投身于车轮下。)

这种风俗虽然让人付出惨酷的代价，却能在拥有几百万人的民族间流行数千年，可见并非人们的一时糊涂所为，其根源必在于人类的本性。同时，我们发现基督教和印度教有着惊人的一致，两者的努力方向和内在生活完全相同，教规亦相类似，尽管他们的教义、风俗、环境有着根本的差别。

他们所以宁愿放弃世俗的满足，而从追求完全的清贫中获得一种慰藉，显然他们很了解，通常意志必须不断注入新的营养，并且勘破那些东西至终必将破灭。此外，佛教规则也劝修行者不应有住家敛财之累，甚至为避免使修行者对树产生感情，还要他们不可长时间栖息于同一棵树下。吠檀多(Vedanya)教派更主张：外在活动与宗教行为是属于多余的。这也和基督教神秘派的见解不谋而合。总之，虽然时代不同，民族互异，却有那么多的共同点。这种见解和行为，绝不是如一般乐观主义者所认为的基于思想的扭曲所产生，而是人类最优异的本质性格所表现的。

# 论女人

席勒（Schiller）的《女人的品位》一诗，韵律和谐，对仗工整，颇能动人心弦，是一篇很成熟的作品。但依我看，赞美女人最中肯、最得当的，当推朱伊[1]所写的几句话。他说："如果没有女人，在我们生命的起点将失去扶持的力量；中年失去欢乐；老年失去慰藉。"拜伦在他的剧作《萨尔丹那帕露斯》（Sardanapalus）也曾有几句感伤的道白：

> "人生之始，就必须靠女人的乳汁得以生长；婴儿的呀呀学语，出自女人亲口传授；我们第一滴眼泪是女人给我们温柔的抚慰；我们最后的一口气也大都是在女人的身畔吐出来，在一般男人一筹莫展时，她们出来为曾指挥自己的男人做临终的守护。"

以上两者的话语，都颇能真切、具体、传神地道出女人的价值所在。

从女人的体态来看，我们知道女人天生就不适于从事精

① 朱伊（Jouy）：法国作家。

神或体力上的重大工作，他们在行动上无法承当人生的债务。所以，造物者特别安排一些受苦难的事情加在女人身上，以求补偿，诸如分娩的痛苦，对子女的照顾，对于丈夫的服从等——通常女人对丈夫总具有高度忍耐力，且能给予慰藉。——女人很少表现强烈的悲哀、欢喜等情绪，所以她们的生活在本质上来说，无所谓比男人幸福或不幸，她们只是冀求恬静、平稳的度过一生。

女人天资最适于担任养育婴儿及教育孩童的工作。为什么呢？因为女人本身就像个小孩，既无所事事又浅见——一言以蔽之，她们的思想是介于小孩和成年男人之间。一个少女能够一年到头成天和小孩儿一起唱歌、跳舞、嬉戏，打发岁月。如果换成男人，即使他能耐下心来做这种事，其结果将是如何？

造物者似乎把戏剧中所谓的"惊人效果"应用在年轻女孩身上。造化给她们的财富只是短短几年的美丽，赐予她们暂时的丰满和媚态——甚至透支她们此后所有的姿色。所以在这短暂的几年间，她们可以虏获男人的爱情，叫男人承诺对她们的照顾——一直到死为止。因为欲使男人动心以至承诺，光凭理性的成熟还不能确保有效。因此上苍创造女人也和创造万物一般，采用经济的手段，只是在生存必需时才赋予她（它）们需用的武器。雌蚁在交接之后，便失去翅翼，因为翅膀已成了多余，并且对于产卵和抚养还是一种危险；同样的，在生下几个小孩之后，一个女人通常也失去了美丽和娇艳。

在年轻小姐们的心意中，家务及其他女红只是次要的工作，甚至被当做游戏看待。她们唯一所思虑的，不外是如何恋爱，如何虏获男人，以及与此有关的事情而已，如化妆、跳舞等。

宇宙中的万事万物，越是高等，他们达致成熟的时间就来得越迟。男人在28岁以前，成熟的并不多见，女子却在十八九岁便届成熟期。虽称“成熟”，她们在理性方面仍是十分薄弱，所以，女人终其一生也只能像个小孩。她们往往只看到眼前的事情，执著于现实，其思维仅及于表面不能深入，不重视大问题，只喜欢那些鸡毛蒜皮的小事。

人，不同于一般动物只生存在“现在”，人类有理性，靠着它，由检讨过去而瞻顾未来。人类有远见、悬念及忧闷等，都是因理性而发。因为女人的理性非常薄弱，由理性所带来的利与弊，也远较男性为少。不，毋宁说女人是精神上的近视者更为确当。她们对周身的事物，观察力非常敏锐，但远距离的东西则无法入目，所以，凡是在她们的视界所不存在的，不管是有关过去的也好，有关未来的也好，她们都漠不关心。男人固然也有这种现象，但总不如女性来得普遍，而且她们厉害的程度，有的几近疯狂。女人的浪费癖就是导因于这种心理。在她们的观念中，赚钱是男人的本分，而尽可能花完它，则是她们应尽的义务。尤其是，丈夫为了家庭生计把薪俸转交她们后，更增强了这种信念。——上述的作法和观念，当然有许多弊端，但也有一些优点。因为女人生活于现实，所以她们很了解及时行乐的道理。女人眼看着整日

辛劳的丈夫，心里难免有所不忍，所以为了调剂丈夫的身心，在必要的场合会设法给丈夫种种慰藉，增加生活的情趣。

古日耳曼人的风俗，每当男人遭遇困难之际，往往移樽就教于妇女，此事实无可非议。为什么？因为女人对于事物的理解方法和男人截然不同。她们的眼中只有近的事物，做起事来总是选择达到目的地最便捷的路径。而男人，对于眼前的事物，起先是毫不在意的一眼晃过去。但思前想后，绕了几个圈子，最后的结论，重点仍在眼前的事物上。大抵说来，女人较冷静、不犹豫、单纯，不会被那些纷然杂陈的思想所混乱。而男人则不然，一激动起来，往往把存在的事物加以想象或扩大，结果不是小事化大就是钻进牛角尖。

女人比男人更具怜悯之心，因此，对于那些不幸的人，容易表现出仁爱和同情的言行。但由于现实的心理，关于正义感、诚实、正直等德性却比男人为劣。这是因为女人理性薄弱，所以只有现实、具体、直接的东西能在她们身上发生效力，对于与之相关的抽象的思想、坚定的决心以及那些有关过去、未来事事物物，女人根本无暇顾及。因此，她们先天上虽具那些德性，却无法发挥展开。在这方面来说，女人很可以和有肝脏而缺胆囊的生物相比拟。因此，我们可以发现女人的根本缺陷——不正经——也是由理性欠成熟而产生的。女人是弱者，没有雄浑的力量，造物者就赋予她们一种法宝——“狡计”赖以生存。她们先天就有谲诈、虚伪的本能，这是上苍的巧妙安排。正如狮子有锐爪和利齿，象有牙，

牛有角，乌贼有墨汁一样，造物者使男人具有强壮的体魄和理性，对女人也赋予防卫武装的力量——佯装的力量。虚伪和佯装可以说是女人的天性，无论是贤女还是愚妇也没有太大的差别。所以她们便尽量利用机会，运用这种力量，这也和上述动物受到攻击时使用它的武器一般，是天经地义、顺理成章的事。在某种程度上，她们觉得如同在行使自己的权力一般。所以，绝对诚实、丝毫不虚伪的女人几乎难得一见。正因为如此，女人对于他人的虚假极容易察觉，因此，不以虚伪对待女人才是上策。因为女人有这个根本缺陷，因而虚伪、不贞、背信、忘恩等毛病随之而来，法庭上的“伪证”，女人就远比男性为多。所以，女人的证言是否宜于采纳相信，实颇值得商榷。

为了人类的繁殖，为了预防种族的退化，年轻、强壮、俊美的男子汉，被造物者呼之而出。这是牢不可破的自然意志，它表现在女人的激情上。自古以来，这种法则始终凌驾其他一切，所以男人的权益若和它相抵触，势必遭殃，在那一见钟情的一刹那，他的权益就要支离破碎。因为女人在她们秘密的、潜意识的、不形之于外的、与生俱有的道德中，就告诉人们：“我们女人对于只为个体图利，妄图霸占种族权利的男人有欺骗的权利。种族的构成和幸福，系于我们所生的下一代，全赖我们女人养育和照顾。我们本着良心去尽我们的义务吧！”女人对这最高原则，不只是抽象的意识，还潜藏表现具体事实的意识，所以机会来临时，除以行为表现外，再也没有任何方法了。当她们这样做时，其内心比我们所推想

的还要平静，因为在她们内心深处，已意识到种族的权利实远比个体为大，也更该为种族尽义务，虽然个体的义务受到损害。

总之，女人只是为种族的繁殖而生存，她们的天职也只有这一点而已。所以，她们情愿为种族而牺牲个体，她们的思维也偏重于种族方面的事情。同时，也因此而在她们的性情和行为上，赋予某种轻佻的色彩，授予和男人完全不同的倾向。通常所说的夫妇不谐和，就是肇因于此。

男人和男人间可以漫不经心地相处着，女人则似乎生来就彼此互相敌视。商场中所谓同行相嫉的心理。在男人来说，只是在某种特殊的情形下才会发生，而女人则有一种独霸市场的心理，她们所憎恶的对象包括所有的女人，连在路上相遇，也好像 Guelfs 党徒碰到 Ghibellines 党徒一样，彼此怒目相向。对于初见面的朋友，女人显然要比男人表现更多的矫揉造作，所以，那时她们间的客套话和奉承话，听来就比男人们要滑稽多了。还有，男人们当着晚辈或下属面前，尚能保持若干的客套和人情味交谈；而高贵的妇女与身份较低贱的女人谈话，态度大抵都很倨傲，大有不屑与之一谈的神气。这大概是由于女人在阶级上远较男人不固定、变化无常。此外，男人所思虑的范围大，杂事也多，而女人则只有一桩事情——如何虏获男人的心。

唯有理性被性欲所蒙蔽的男人，才会把那矮小、窄肩、肥臀、短腿的女人叫做“美丽的天使”。女性的美实际上只存于

男人的性欲冲动之中。她们实在毫无审美观念可言，不论是对于音乐、诗歌或是美术，她们都没有任何真实的感受。也许她们会显出一幅认真鉴赏、十分内行的神态，那也不过是为了迎合他人做做样子罢了。总之，女人对上述的事情，不可能以纯粹的客观性介入。依我个人的见解，其来由是这样的：男人对任何事物都是凭理性或智慧，努力去理解它们或亲自去征服它们，而女人不论在何时何地，都是透过丈夫的关系，间接支配一切，所以她们具有一种支配丈夫的力量。她们天生就有一种根深蒂固的观念——一切以虏获丈夫为主。女人表现出关心他事的态度，实际都只是伪装，是达到目的的迂回战术，究其实不过是模仿或媚态而已。卢梭在写给达兰倍尔[①]的信中曾说到："一般女人对任何艺术都没有真正的热爱，也没有真正的理解，同时她们对艺术也没有一点天才。"此话讲得极对。例如在音乐会或歌剧等场合，我们且仔细观察妇女们的欣赏态度，即使是对于最伟大的杰作，即使是演唱到最精彩的时候，她们仍然像小孩子似的吱吱喳喳，不知讨论些什么名堂。听说古希腊人曾有禁止妇女观剧的规定，此举果是属实，那倒是千该万该的，最少可让我们在剧院中不致受到打扰，能够多听出一点什么。我们现在很有必要在"妇女在教会中宜静肃"的规条之后再附加一条，以大字书写于布幕上："妇女在剧院中宜静肃"。

我们不能对女人期望太多。就以美术来说吧！在绘画的

① 达兰倍尔（D' Alembert）：法国哲学家、数学家。

技法上，男女同样的适合，但有史以来，即使最卓越的女人也从未在美术方面创造任何一件真正伟大的成就；在其他方面，也从未给世界留下任何具有永恒价值的贡献。女人们看来对绘画是那么热衷，为什么不能产生杰作呢？“精神的客观化”是绘画报一大要素，而女性事事陷入主观，由于这个缺陷，所以一般妇女对绘画都没有真实的感受，自然不会有多大的成就。300年前的哈尔德[1]在他的名著《对于科学的头脑试验》一书中，就曾下过这样的断言：“女人缺少任何高等的能力。”大体看来，女人实是平凡俗气得很，她们一辈子都不能摆脱俗不可耐的环境和生涯。妻子与丈夫共有身份和称号是极不合理的社会组织。如让她们指挥调配，由于女人的虚荣心，不断地给予男人刺激，这是酿成近代社会腐败的一大原因。妇女在社会中究竟应站在何种地位最为确当？拿破仑一世曾说“女人无阶级”，我们不妨以此为圭臬。其他像夏佛茨倍利[2]的见解也很正确。他说：“女人虽是为了男性的弱点和愚蠢而产生，但和男人的理性全无关系。男女之间，只有表面的同感，实则在精神、感情、性格诸方面绝少有同感。”不论从任何方面来看，女人永远是劣于男人的“第二性”。所以，我们对女性的弱点只有睁一眼闭一眼的装糊涂，毋须太认真；但对她们太过尊敬，也未免显得可笑。在她们眼中看来，我们是在自贬身价。浑沌初开，人类划分为二之时，就不是真正的等分，只是区别为“积极”和“消极”而已，不

① 哈尔德（Huarte）：马德里医学家和作家。
② 夏佛茨倍利（Schaftesbury）：英国伦理学家。

但质如此，量亦如此。——希腊罗马人及东方民族，他们对女人的认识就比我们正确得多，他们给予妇女的地位，也远比我们恰当。女性崇拜主义是基督教和日耳曼民族丰富感情的产物；它也是把感情、本能与意志高举在理智之上的浪漫主义运动的起因。这种愚不可及的女性崇拜往往使人联想起印度教“圣城”贝那拉斯的神猿，这只猴子当它知道自己被视为神圣而挂上“禁止杀伤”的招牌时，它便为所欲为的横行起来。女人的横霸与任性似乎尤有过之。

西方诸国所给予女性的地位——尤其所谓“淑女”，实是大错特错。自古以来都称为第二性的女人，绝不是我们应尊敬和崇拜的对象，更不应该和男性享受同样的权利，或享有特权。否则，必发生不可收拾的后果。我们指定给予妇女相当的地位，不但会引起亚洲人民的笑话，古希腊罗马人若泉下有知，也必会嗤笑我们的不智，但愿淑女一词从此变成陈迹。若如此，我相信不论在社会或政治上，都将会带来极大的利益。

拜伦说：“古希腊的妇女生活状态，实是一面很好的镜子，男人能够充足地供给她们粮食，使她们不致于为谋生而抛头露面，而能专心一意地照顾家庭。她们都得接受充分的宗教教育，诗与政治理论等书籍，不读也无关紧要，只须阅读有关《敬神》及《烹调》的书籍即可。闲暇时，或绘画，或跳舞，或抚琴唱歌，偶尔搞园艺或下田耕作。伊比鲁斯(Epirus)的妇女可以修筑出一条非常漂亮的道路来，我们现在的女人有什么理由不做那些砍枯草挤牛奶之类的轻便工作?”

欧洲的婚姻法规定男女平等，这种措施出发点就错了。欧洲人一夫一妻的制度，无异减少男人的一半权利，而增加他们一倍的义务。严格的说，如法律给予女人和男人相等的权利，便也应该赋予她们和男人相同的理性。法律违反大自然的原则，对女人愈是尊敬，赋予的权利愈多，相对的，所能享受到这些特权的妇女人数就愈为减少，多数妇女的自然权利被剥夺了。为什么会造成这种现象呢？因为一夫一妻的制度和与婚姻法是以男女平等为基础，而给妇女带来反自然的地位和方便，男人结婚后势必要做很大的牺牲。因此，一些聪明而深思熟虑的男人，面对结婚，往往感到犹疑踌躇。因而，能够结婚的妇女人数大为减少，从而产生大量的怨女。这些女人中，出身名门望族的，就成养尊处优的老处女；次等的只有找些粗重的工作赖以维生；等而下之者，则流入花街柳巷，过着卖笑的生涯。后者说来虽是很不光彩，但从某种角度说，她们是满足男性不可或缺的阶层，同时对于拥有丈夫和期待嫁人的幸运女人，也有一种特殊的保护作用——避免受到男人的诱惑或摧残。目前在伦敦的卖春妇估计约达 80 000 人，这些女人不正是一夫一妻制度下最不幸的牺牲者吗？她们不正是一夫一妻主义祭坛的供品吗？这些陷于不幸境遇的女人和欧洲矫饰傲慢的“淑女”正成了鲜明强烈的对比。所以，为全体女性着想，一夫多妻制度反而比较有利。退一步说，假如妻子罹患慢性疾病，或不幸至于不能怀孕……这种情形下，我们有什么理由不同意丈夫娶妾？摩门教所以能赢得众多信徒的皈依，就是因撤废反自然的一夫一妻制而获得

大众的共鸣。况且，把不自然的权利赋予女人，因而也让她们担上不自然的义务，肩负此义务反而给妇女带来不幸。因为许多男人对于财产或阶级常有所顾虑，若没有附带相当的条件，不足以怂恿男人结婚，因此，他们希望在保证妻子及儿女的条件下，得到其他的女人。对男人来说，这是正当合理的，但毕竟结婚制度是构成市民社会的基础，如果女人同意那些条件，放弃由结婚所得来的权利，因传统观念的作祟，难免丧失若干名誉，甚至因而过悲惨的生活。反之，女人如不愿同意这些条件，那么，她们只好和自己所嫌弃的男子结合，不然，就只有一辈子当老处女了。——因为女人结婚的适龄期非常短暂。

有关一夫一妻制的问题，汤玛秀斯① 曾发表一篇《纳妾论》，颇有一读的价值。他说，纳妾的办法在所有文明国家中都存在着。在马丁·路德的宗教革命前，一直都为时代所默许，甚至在某种程度内连法律也予以承认。此制度之所以突然消声匿迹，纯因路德的宗教革命。但此制度的撤废，却是承认僧侣结婚的前奏。旧教方面也亦步亦趋。

关于一夫多妻制的是是非非，我们没有多加议论的必要，这是到处都存在的铁的事实，问题只是应该如何加以调整而已。到底哪里有真正实行一夫一妻制的呢？大多数男人不是过着一夫多妻的生活吗？可见男人都需要好几个女人。所以，照顾多数的女性是男人的自由，甚至可说是男人的义务。这样，应该把女人拉回到自然而从属的地位。

① 汤玛秀斯（Thomasius）：德国启蒙运动之先驱者。

在印度，不论任何女人，都不是独立的，由《摩努法典》第5章第148节来看，女人也是居于“三从”的地位。寡妇殉夫自焚，这风俗当然未免太惨酷，不人道，但丈夫为了子女，以职业自慰，一生中千辛万苦所挣得的产业，死后却被其寡妇和其情夫共同荡尽，这岂不也太残忍？“中庸之道，才是幸福的。”——不论人或动物，原始的母爱，纯粹是本能，因而子女肉体上的援助若不需要时，此爱情就消失了。此后，所表现的是以习惯和理性做基础的母爱，取代那原始的本能，但这样的爱，往往不再出现，尤其是在母亲不爱他丈夫的时候。父子之间的爱情，则大异其趣，其具有持续耐久的性质，这是因为子女是父亲自我的再认，具有形上学的根源。

地球上几乎所有的新旧民族，财产都只是传给男孩，只有欧罗巴是例外。丈夫长期辛勤劳苦所获得的财产，一落入女人之手，由于她们的无知，在极短的时间中，便浪费殆尽，这虽是极不体面的事，但却屡见不鲜。这一点，应该从限制妇女的财产继承权着手来预为防范。依我所见，女人，不论寡妇或闺女，不能赋予她们土地或资本的继承权利，只能够继承相当于所有资产的利息。这才是最好的制度，但这也是在完全没有男性继承者的情形下才行此办法。取得财产的是男人，不是女子，因此女人绝对没有“占有财产”和“管理财产”的资格。女人所获得的财产，如资本、土地、房子等，不能让她们自由处置，应设个“财产监护人”，而且，女人不论在任何情况下，都没有理由、资格当子女的财产监护人。有的场合女人的虚荣心也许不大，但她们全都是倾向于物质方

面，如美容、浮华、炫耀、虚饰等，所以，社交界成了她们最喜欢参与的天地。这也是由于她们理性的薄弱，而使之倾向于浪费。古希腊人说得好："大体来说，女人生来就是浪费的。"男人的虚荣心适得其反，大都属于非物质的理解力、博学、勇气等方面。亚里士多德在其《政治论》中曾就上述诸事详加讨论。他说，斯巴达妇女因为具有遗产和陪嫁金的承继权利及其他太多的自由，唯其被允许的范围太过广泛，因此给斯巴达带来很大的不利，也因而导致斯巴达的没落。从较近的事实来看，法国自路易十三以来，妇女势力的渐次增大，对于宫廷和政府的逐渐腐败糜烂，不是应负很大的责任吗？由宫廷中女人的奢靡浪费，带来政府的贪污腐败，由此腐败而引起法国的第一次革命，由第一次革命而导致以后所有的革命。总之，这些都是欧洲"淑女"制度后果最鲜明的佐证。女人地位的错置是社会状态的根本缺陷。

女人具有服从的天性，在这里我可再提出另一个佐证：年轻的女性一向是逍遥自在、独立不羁的，但没多久，她们就要找个指挥统御自己的男士结合了，这就是女人所求的支配者。当她们年轻的时候，支配者是爱人、丈夫，年华老大时，则是听取忏悔的僧侣。

# 论理念与情感

各种阶段的存在理念，虽然都是求生意志的客观化，但对于囿于时间形式的个体而言，他所认识的却不是个体，而是结合生殖关系而产生的“种族”。因此在某种意义下，种族可以说是超出时间的理念，也是一切存在的本质；透过它，我们才能认识个体，也才能谈论存在。

然而由于种族本身只是一个抽象存在，它必须在个体中赋形才能存在，因此，意志也只有在个体中才能存在。尽管如此，意志的本质经过客观化后所表现出来的仍是根深蒂固的种族意识，所有个体追求的急切要事，诸如性爱关系、生男育女及其教育问题，乃至个体的安身立命等，无不与种族发生密切关系。为此，动物才有交尾欲。（其欲望的强烈，在布乐达哈[1]所著生理学书中有详细的叙述）人类为了性欲的满足，才先有对异性的深刻观察，或者为了选择终身伴侣而神思恍惚，从而产生缠绵悱恻如痴如狂的恋爱。最后，再演变成双亲对子孙的爱。

---

① 布尔达哈（Burdach）：德国生理学家。

从心理而言，意志犹如树干，智慧是它的枝干；就生理而言，生殖器则如树干，头脑是其枝干。当然，供给养分的并非生殖器，而是肠的绒毛，但因个体有了生殖器，才能和它的根源——种族相连系，所以说前者才可算是根干。总之，如从形而下角度说，个体是种族所产生出来的东西；如就形而上角度说，则是种族在时间的形式中所表现出的不太完全的模像。以下我将谈谈与上述有密切关系的若干问题。

脑髓和生殖器的最大活力期和衰老期是相互关联的，其发生的时间相去无几。性欲可视之为树木（种族）的内在冲动，它使个体的生命萌芽，此犹如树木供给树叶养分，同时树叶也助长树木的壮大一般。所以这种冲动力非常强烈，而且是从人类的本性深处涌出来的。若阉割掉一个人的生殖器，就好像把他从赖以生长的种族树干砍下弃置一旁一样，他的体力和精神必将渐次衰退。——个体对于种族的服务告终之后——即完成了受精作用后，不论任何动物，必然伴随着力量衰竭的短暂现象；许多昆虫甚至在受精后即告毕命。所以塞尔舍斯[①]才有“精液的射出就是丧失一部分的精神”的警语。就人类的情形而言，生殖力的衰退，就表示个体的渐趋死亡。不论处在任何年龄，若滥用生殖力，都会缩短生命；反之，节欲却能增进一切力量，尤有助于体力。正因为如此，节欲是希腊训练运动员的一种方法。再者，如昆虫实行这种抑制，也可使它的生命延续到翌年春天。

上述的种种现象显示，实际上个体的生命只不过是借自

① 塞尔舍斯（Celsus）：二世纪罗马哲学家。

于种族，一切生命力都是种族力量的迸发。但，在这里还要附带一点说明：形而上的生命基础，是直接表现在种族中的，并且通过这点而显现在个体身上。因此，印度人对于象征种族不灭的林盖姆和由尼[1]甚表崇拜，同时为了反抗死亡，在死神席巴[2]身上也赋予了这种属性。

即使没有上古流传下来的种种神话或象征，我们只须观察一切动物（包括人类）在从事有关性欲活动之际的那种热心和认真，也必可了然性欲的激动本来就是动物的主要本质，也是种族的一分子对传宗接代大业的效劳。反之，其他所有器官只是直接服务于个体，而非种族；个体的生存实居于次要地位。同时，由于真正延续的是种族，个体是不能永存的，因此，为了维持种族的赓续不辍，个体在激烈的性欲冲动中常常表现出一种把其他一切事物都搁置一旁的习性。

动物在交尾期的生殖行为有助于我们对以上所述更明确的了解。我们可以看到它本身所不能自觉的认真和热心。当此之时，他们的脑子里会有什么念头呢？——它会想到自己迟早要死亡？会想到，它现在的行为将产生类似自己的新个体而取代他的生存？绝不！它们不会想，也不知道这些问题。但它们却表现得有如非常关怀种族的持续一般。一言以蔽之，那时它们全部的意识都集中于生存问题，而只有借生殖行为才能表达最高度的这种欲望，如此，已足以使种族延续不断

---

① 林盖姆（lingam）：印度供奉于神祠的男性生殖器模型。女性生殖器称之为由尼（roni）。

② 席巴：SchiWa 译为自在天，与 Visnu（毗瑟纽遍照天），Brahma（梵天），合称婆罗门教三大神。

了。同时，这也是因为意志是根本，而认识则属偶然性，才会造成这种现象。因此，意志不必受认识的引导，只要在其本源性中决定的话，在自然的表象世界中即可客观化。如果我们想象动物也有生命欲和生存欲的话，亦非一般所谓的生命和生存，而是希求与自己相同种族、相同形象的生命和生存，它从同种的雌类中看出自己的形貌，因而刺激生殖行为的意志。从外表——通过无限的时间——来看，它们的欲望化成相同形貌的个体陆续更迭，并且由于死亡和生殖的交替而使种族维持。就此看来，死亡和生殖不过如同种族脉搏的律动而已。——这虽是由动物所确定的事情，但也可适用于人类。因为人类的生殖行为，虽然伴随有目的的认识，但并不全受这种认识的约束，而是求生意志的集体表现，是一种本能的行为。生殖行为是最伟大、成就最辉煌的本能。

性欲较之于其他欲望而言，它的动机是最强烈，它的力量最强猛。不论在何处它都是不可避免的现象。它不像其他欲望，会发生趣味、气氛、情境之类的问题。正因此，它乃是构成人类的本质愿望，任何动机都无法与之抗衡。它的重要性不言而喻；如果得不到这方面的满足，其他任何享乐也无法予以补偿。同时，不管动物或人类，为它常不惜冒险犯难或大动干戈。若以最坦诚、最直言无讳的话说出这种自然的倾向，我们可以举出门口用男人性器做装饰的庞贝妓馆那句闻名遐迩的题辞来说明，那就是“幸福住在这里”。刚要进去作乐的人对于这句话尚觉自然，出来后就不免有啼笑皆非之感了。——反之，若以认真严肃的态度来说明生殖欲的强烈，可用希腊神庙圆柱上的那一段碑铭为代表：“爱神Eros乃

首一者、创造者、万物衍生的本源。”——路克雷提斯[①]在他的著作卷头所作的优美赞语，也属于这类。他写道：

大慈大悲的维纳斯啊！
你是艾纳德族之母，
你为人类和诸神带来喜悦。

生殖行为联结子孙，亲情联结性欲，如此而使种族的生命绵延赓续。所以说，动物对于子孙的爱和性欲相同，他所做的努力远比对个体本身更为强烈。所有的动物（包括最温驯的动物）大抵皆如此，做母亲的为保护子女，往往甘冒任何危险，即使一死也在所不惜。这是最佳的佐证，因为动物的活动现象最为单纯。以人类而言，这种本能的亲情以理性为媒介——即反省的引导，有时虽不免因理性的阻碍而削减，秉性暴戾凶残者甚至也有不承认亲子之情的现象，但就本质而言，实际并非不强烈，在某种情形下，亲情经常击败自私心（人们往往牺牲自已的生命以维护子女）。据法国报纸的报道，琉县的沙哈尔镇有一位父亲自杀了，动机很简单，因他的长子已届兵役年龄。法政府规定，父亲死亡，长子可免除兵役。——动物没有理性，没有所谓反省能力，所以它们所表现的本能母爱（雄性动物没有这种意识）最为纯粹，也最为明显。总之，这种爱的本质，与其说出自个体，毋宁说直接出之于种族。这意味着动物也有种族系赖子孙而得以保持，必要时得牺牲自己生命的意识。所以，它和性欲的情形

① 路克雷提斯（Lucretius）：罗马诗人。

相同，这里的求生意志也会产生某种程度的升华，由超越意识本源的个体而及于其种族。本能的母爱到底何以异乎寻常的强烈？光凭抽象的叙述恐怕无法形容，为使读者能了解其个中详情，我想再举出二三个实例以说明之。

水獭被追捕时，立即带着子獭沉入水中，当它们为了呼吸而再度浮在水面时，母獭便以身子遮挡猎师的镖箭，以使子獭逃遁。还有捕鲸时，只要子鲸被射杀，母鲸便立刻赶到子鲸身边，尽管它身上中了许多鱼镖，仍是寸步不离子鲸，毫无逃遁之意。（史柯斯比[①]著《捕鲸日记》）纽西兰附近的三王岛中生活着大量的海豹，它们总是成群结队的在海岛周围来回游泳寻找食物，但水中有着我们所不知其名的厉害海兽屡屡使它们身受重创而回，所以，它们在一齐游泳时就须训练出一套特殊的战术来抵御敌人。当雌豹在岸边产子授乳的七八周间，雄豹就包围在它四周，即使雌豹饥饿不堪时也不准它跳入海中觅食；它们一齐绝食了七八周，孜孜不倦地训练子豹必备的防身战术。等子豹对于游泳术异常精熟，所有海豹才下海觅食。（弗烈西纳著《澳洲见闻录》，1826年）可见，亲情之深不知比理性高出多少了。

此外，布尔达哈在所著《实验生理学》一书中也提出了他的观察报告，他指出：如麻雀及其他的许多鸟类，当打猎者接近它们的巢窝时，母鸟就离枝飞到猎者的跟前振翅发出噗噗声响，装出羽翼受伤之状，使猎者的注意力从子鸟转移

① 史柯斯比（Scoresby）：英国航海家、北极探险家，并精研博物学、气象学、磁学。

到它自己身上。云雀也常以己身做饵，诱使猎犬远离它的巢穴。其他如雌鹿或雄兔等，遇到袭击时，总会设法使敌者追袭它，务使其子不受伤害。燕子遇难时，如救子不成，又会飞回正燃烧着的住家中与雏燕共同赴难；勒弗特市大火灾时就曾发生这样的感人事例，火灾时，因为雏燕还不会飞翔，母燕始终不肯离开雏燕身侧，终于被火活活烧死了。再其次，把蚂蚁切分为二，它的前半身还会把它的蛹搬运到安全的场所。而从母狗的腹中取出胎儿后，那只即将濒临死亡的母狗仍会赶到胎儿旁予以爱抚，直到胎儿被人家夺去后，才恸哭不已。

# 论人生之空虚与烦恼

在人类各个阶段，意志总是孜孜不倦地努力着，没有最终目标或目的；努力就是意志唯一的本质。犹如重力无休无止地向着重力场中心突进；即使把宇宙弄成一个球体，它也不会中止。固体努力形成流动体，它的化学力才得以张扬；液体则为形成气体而努力。套句贝梅[①] 的话，它并不是没有欲望或需求的东西。

植物的生存也是如此。它们不知疲倦地努力成长 ，最后结成种子，孕育新的生命。如此周而复始。凡此种种，都是漫无目的、永无休止的进行着。形形色色的自然力或有机物的形态都是根据这种努力而表现的；相互竞争，各取所需，世界仿佛一个大战场，到处可以看到拼死拼活的战争。并且，这种战争多半会阻遏一切事物最内在的本质——努力，而产生抗拒，奋斗固然到头成空，然而无法舍弃自己的本质。因为这种现象一旦消灭，其他的现象立刻取而代之，攫取它的物质，所以只得痛苦地生存下去。

① 贝梅 (Jakob BOhme)：德国神秘主义派思想家。

努力也同于意志，是一切事物的核心和本质，是人类接受最明晰、最完全的意识之光的体现。苦恼就是意志和一时性的目标之间有了障碍，使意志无法称心如意；反之，所谓满足。健康或幸福，即为意志达到它的目标。此一名称也可转用于无认识力世界的各种现象——虽然程度较弱，但其本质仍然相同。我们可发现它们也经常陷于苦恼，并没有永恒的幸福。因为所有的努力俱是从困穷、从对本身状态的不满中产生。只要有不满之心，就有苦恼。并且，世上没有所谓永恒性的满足，通常，这一次的满足只是新努力的出发点而已。努力到处碰壁，到处挣扎战斗，因而也经常苦恼。正如努力的没有最终目标，苦恼也永无休止。

至于有认识力的世界——即动物的生命，就可以显现出它们的不断的苦恼。试观察人类的生命，这里的一切都被最明晰的认识之光所照耀，显现得最为清楚。因为意志现象愈臻完全，痛苦也就愈为显著。植物没有感觉，所以也没有痛苦。最下等的动物如滴虫类或放射动物等，所感觉的苦恼程度极为微弱；其他如昆虫类等对于痛苦的感受机能也非常有限。直到有完全的神经系统的脊椎动物，才有高度的感觉机能，并且，智力愈发达，感觉痛苦的程度愈高。如此这般，认识愈明晰，意识愈高，痛苦也跟着增加，到了人类乃达于极点。尤其，如果一个人的认识愈明晰，智慧愈增多，他的痛苦也愈多。身为天才的人，他便有最多的苦恼。“智慧愈增，痛苦也愈多。”这句话中的所谓智慧，并不是指关于抽象的知识，而是指一般性的认识及其应用。素有“哲学画家”或

"画家的哲学者"之称誉的狄基班[1]，曾以一幅画直观而具体的描写出意识程度与苦恼程度间的密切关系。这幅画的上半幅描绘有丧子之痛的女人群像，以各种表情和姿势表达出做母亲的深沉悲伤、痛苦和绝望；下半幅则为描绘失去子羊的一群母羊，各动物的表情、姿势与上半幅互成对应。从而可以了解，并非有明确的认识和明敏的意识才有强烈的苦恼，即使在动物迟钝的意识中，也有痛苦的可能。

一切生命的本质就是苦恼。这是意志内在本质的命运，动物世界的表现虽较微弱且有程度上的差别，但是不可避免。

意志是个体的表现。

人类个体投进茫茫空间和漫漫时间之中，是以有限之物而存在，与空间和时间的无限相比几等于无。同时，因为时间和空间的无限，个体生存的"何时""何地"之类的问题，并不是绝对的，而是相对的，是无穷尽之中的一小点而已。——他真正的生存只有"现在"。"现在"不受阻碍地向"过去"疾驰而去，一步步移向死亡。他过去的生命对于现在遗留下什么，或者，他的意志在这里表现出什么证据，这些都是另一回事；一切都已消逝、死灭，什么都谈不上了。因此，对于个体而言，其过去的内容是痛苦，还是快乐，这些都是无足轻重的。但是，现在往往一转眼即成过去，未来又茫然不可知，所以，个体的生存从形式方面来看，是不断地被埋葬在死亡的过去中，是一连串的死亡。就身体方面来看，

① 狄基班（Tichbein）：德国画家，系歌德好友，擅历史画和人像画。

众所周知，人生的路途崎岖坎坷，充满荆棘和颠簸。我们无时无刻不在和死亡战斗着；除呼吸外，诸如饮食、睡眠、取暖等都在和死亡格斗。当然，最后必是死亡获胜。这一条路径所以呈现得那样迂回，是因为：死亡在未吞噬它的战利品之前——就是我们从开始诞生到归于死亡之手前，每一时刻都受它蓄意地摆弄。但我们仍非常热心审慎地希冀延长生命，就像吹肥皂泡，我们尽可能把它吹大，但终归会破裂。

我曾说过，没有认识力的自然内在本质，是毫无目标、毫不间断地努力着。若观察动物或人类，则更显得清楚。正如口干欲裂必须解渴一样，欲望又是基于困穷和需求——即痛苦。因此，人类本质上难免痛苦。反过来说，如果欲望太容易获得满足，欲望的对象一旦消失，可怕的空闲和苦闷将立刻袭来。换句话说，生存本身和它的本质将成为人类难以负荷的重担。所以，人生实如钟摆，在痛苦和倦怠之间摆动；这二者就是人生究极要素。说起来真是非常奇妙，人类把一切痛苦和苦恼驱进地狱后，残留在天国的，却只有倦怠。

一切意志现象的本质——不断地努力——臻于更高度的客观化后，意志即化为身体，随之又被客观化后的求生意志的操纵。因此，人类是这种意志最完全的客观化，也是宇宙万物中需求最多的动物。人类是欲望和需求的化身，是无数欲求的凝聚，人类就这样带着这些欲求，并且在困穷匮乏以及不安的情形下生存在这个世界上。所以，人生通常是充满忧虑的。同时，为避免来自四面八方的威胁人类的各种危险，还须不时留神戒备，小心翼翼地踏出每一个步子，从野蛮时代以迄现在的文明生活，人类皆是踏着这样的步伐前进。人，

从来没有安全的时刻。

> 啊！生存多么黑暗，多么危险，
> 人生就这样通过其中，只要保住生命
>
> ——路克雷特①

大多数人为生存而不断战斗，最后仍注定丧失生命。促使他们投入这场斗争，与其说是对生命的热爱，毋宁说是对死亡的恐惧。死亡如影随形般逼近他们。

人生有如充满暗礁和漩涡的大海。人类曾小心翼翼航行于大海上，却一步步地接近遇难失事的时刻和地点。他们的舵仍然朝暗礁和旋涡驶去。那是人生航程的最后目标，是无可避免也无可挽救的整体性破灭——死亡；对任何人而言，它比从前所回避的一切暗礁都更险恶。

综观人生的一切作为，虽是为从死亡的隙缝逃脱，但苦恼和痛苦仍是很容易增大的。为此，也有人渴望一死，以自杀方式让死亡早临；如果穷困和苦恼被克服，倦怠也将立刻随之而来。如此，人类势必又要排遣烦闷了。

人是必须靠面包和娱乐的。倦怠如同饥饿，常有使人趋于放纵不检之虞，且成为灾祸的对象。费拉德弗监狱即以“倦怠”作为惩罚重犯的一种手段，让囚犯处于孤独和无为。结果有许多人不堪寂寞而自杀。正如贫穷是人们苦恼的起因一样，厌倦是上流社会的祸害。而在中等阶级，星期日则代表厌倦，其他六天代表穷困。

所谓人生，就是欲望和它的成就之间的不断流转。就愿

① 路克雷特（Lucretius）：罗马诗人。

望的性质而言，它是痛苦的；成就则会令人立刻生腻。目标不外是幻影，当你拥有它时，它即失去魅力，愿望和需求必须再重新以更新的姿态出现。没有这些轮替，则人便会产生空虚、厌倦、乏味无聊。这种挣扎，也和跟贫穷格斗同样痛苦。

愿望和满足若能相继产生，其间的间隔又不长不短的话，这时苦恼就最少，也就达到所谓幸福的生活。反之，如果我们能够完全摆脱它们，而立于漠不关心的旁观地位，这就是通常所称美好的人生、最纯粹的欢悦。如纯粹认识、美的享受、对于艺术真正的喜悦等皆属之，但这些都须具备特殊的才能才行，唯因他们的智慧特别卓越，对于苦恼的感受自然远较一般人敏锐，个性与常人截然相异，所以他们必难逃孤独的命运。身为天才的人，实是利害参半。一般人则只生存于欲望中，无法享受到纯粹智慧的乐趣，无法感受纯粹认识中所具有的喜悦。若要以某种事物唤起他们的同感，或引发他们的兴趣，非先刺激他们的意志不可。这种情形常表现在日常的琐细事情中。例如，有人在游览名胜古迹时，总乐于刻下名字以资纪念；又如，有人在参观珍奇的动物时，还要想尽方法去触怒、逗弄、戏耍它们，这也是为了求刺激而已。刺激意志的需求，更表现在赌博游戏的出奇翻新上，凡此具见人类本性的肤浅。

然而，不管自然如何安排，不论幸运是否曾降临你身上，不管你是王侯将相或贩夫走卒，不管你曾拥有什么，痛苦仍是无法避免的。古神话中尚且记述：

珀琉斯[1]之子仰天而悲叹。

我是宙斯之子，克罗诺[2]之子，

却要忍耐莫可言状的苦恼。

人们虽为驱散苦恼而不断地努力着，但苦恼不过只换了一付姿态而已。这种努力不外是为了维持原本缺乏、困穷的生命的一种顾虑。要消除一种痛苦十分困难，即使侥幸获成功，痛苦也会立刻以数千种其他姿态呈现。其内容因年龄、事态之不同而异，如性欲、爱情、嫉妒、憎恨、抱怨、野心、贪婪、病痛等皆是。这些痛苦若不能化成其他姿态而呈现的话，就会穿上厌腻、倦怠的阴郁灰色外衣，那时为了摆脱它，势必花费大量精力，而纵使倦怠得以驱除，痛苦恐怕也将回复原来的姿态再开始跃跃欲拭。总之，所谓人生就是任凭造物者在痛苦和倦怠之间抛掷。但我们不必为了这种人生观而感到气馁，它也有值得慰籍的一面，从这里也许可以使人提升到像斯多噶派一般对自己现在的苦恼漠不关心的境界。但是，人们往往把苦恼当作偶然的因果现象。于是，对某些必然性的一般性灾祸——例如老衰、死亡或日常生活的不顺遂等——人们便往往不觉得悲伤，反而能对它持以嘲弄的态度。但痛苦原是人生中固有的、不可避免的东西，而其表现的姿态和形式，皆被偶然所左右，所以，若移去现在的苦恼，从前被拒在外的其他苦恼必定乘虚而入。因此，就本质而言，命

[1] 珀琉斯（Peleus）：希腊神话爱柯斯之子、缪米顿族之王。他的儿子即阿基里斯（Achilles）。

[2] 克罗诺（Kronos）：希腊神话农神和季节神。

运对我们并不发生任何影响。——一个人若能有这样的省悟、认识他就能获得斯多噶派的恬淡平静，不再为本身的幸福惦念了。然而，事实上究竟有几个人能以这种理智力量来支配直接感受的苦恼呢？也许完全没有。

由此观知，痛苦是不可避免的，且新旧交替产生。因此，即使苦恼的形式经常更迭，痛苦的分量从不会有过剩与不足的现象，因为，决定一个人苦恼和幸福的因素，绝非来自外界，而是来自内质。这些纵然由于身体的状态，因时间的不同，而有几分增减，但就全体而言并无改变。这一假设，可由众所周知的经验证得。一个人若有巨大的苦恼时，则对比它小的苦恼就几乎毫不在乎；反之，哪怕只有些许不愉快，也会使他痛苦不堪．所以，经验告诉我们，一种即使想象起来亦足令人不寒而栗的大不幸，一旦降临于实际上的生活，从发生以至克服它的期间，我们的全体气氛并未有任何改变；反之，获得长期间所急切等待的幸福后，也不会感到有何特别的愉快欣慰。一种深刻的悲伤或强烈扣人心弦的兴奋，只有来自刚产生变化的那一瞬间。但这两者皆以幻想为基础，所以不久后也将告消失。总之，产生悲哀或欢喜的原因，并非直接为了现存的快乐和痛苦，而是由于我们是在开拓我们的未来。痛苦或欢喜不是永恒的东西。

苦恼和幸福与认识力相同，是主观的、先天所决定的。我们还可另举事实证明之；正如，财富并未见能增加人的快乐，穷人露出愉快神色的机会至少并不比富人少。由此可知，人类的快活、忧郁与否，绝非由财产或地位等外在的事物而决定。进一步来说，我们也不能断言：某人遭遇到偌大的不幸，

恐怕会闹自杀吧！或者，这是芝麻小事，大概不致造成自杀吧！话说回来，一个人快活和忧郁的程度，并不是任何时刻都相同的。这种变化，也应归于内在身体状态的变化。我们往往只看到自己的痛苦是缘于某种外在关系，因而感到意气消沉，以致认为如能消除它，必可获得最大的满足。其实这是妄想。根据我的假设，我们的痛苦和幸福的分量是整体性的，任何时刻都由主观所决定，忧郁的外在动机和它的关系，正如分布全身的毒瘤脓疮与身体的关系一般，因为它已在我们的本质中扎根。驱逐不去的痛苦，一旦缺乏某种苦恼的外在原因，就会分散成数百个小点，以数百个细碎烦琐或忧虑的姿态呈现出来；但当时我们一点也感觉不出来，因为我们的痛苦容量，已经被"集分散的烦恼于一点"的主要灾祸所填满了。如此，一件重大而焦急的忧虑刚从胸中移去，另一个苦恼立刻接替了它的位置，全部痛苦的原料早已准备在那儿。所以尚未进入意识之中成为忧虑，是因为那儿还没有余地一齐容纳它们，暂时成为假寐的状态，停留在意识界限的末端。然而，现在场所已敞开，这已准备停当的材料就乘虚而入，占据了那支配一天的忧愁王座。虽然实质上它比先前消失的忧虑要轻得多，但它却可以无限膨胀。

过度的欢喜和激烈的痛苦，经常会在同一个人身上发生，因为二者是互为条件的，都以极活泼的精神为前提。正如以上所述，此二者非由真实的现存物所产生，而是对未来的预想；又因痛苦是生命所固有，其强烈度系依主观性质而定，故而，某种突然的变化并不能改变它的程度。因此，一种激烈情绪的发生实是以错觉或妄想为基础，而精神的过度紧张，则

可由认识力加以避免。但"妄想"一般人并无法察觉，它悄悄地、源源不绝地制造使人苦恼的新愿望或新忧虑，使人冀求获得永久性的满足，但不久枯萎干涸。因而从妄想所产生的欢喜愈大，当它消失时，所回报的痛苦也愈深。就这一点来说，妄想犹如高崖绝壁。妄想的消失而带来的突如其来的过度痛苦，则正如在峭壁上失足陡然坠落下去一般。因此，一个人如果能战胜自己，经常能够很清楚的看透事物的整体性以及与它相关联的一切，这样，他就不会在实际事物中赋予欲望和希望的色彩，如此即可回避痛苦。斯多噶派的道德观，即从这种妄想和结果挣脱出来，而代之以坚实的平静为其主要目的。荷拉西①的名著《颂歌》对这一点颇有见地。他说：

遇难境当保持沉着，

在顺境中，

宜留心抑制过度的欢喜。

苦恼就像流不尽的苦汁，而它的泉源正在我们心底，而不是外界。但一般人对它大都闭起眼睛来。不独如此，还借口到外界寻找痛苦的原因，使痛苦永远与你形影不离。那正如一个原本自由自在的人，却无端去塑造一个偶像。总之，我们孜孜不倦地去追求一个接一个的愿望，即使获得满足，也不会就此满意，大抵在不久后又将发现那是一种错误而有受辱的感觉。我们正如希腊神话中达那瑟斯②国王的女儿一般，

① 荷拉西（Horatius）：罗马诗人

② 希腊神话。达那瑟斯国王的50个女儿达奈汀等人在洞房之夜一齐杀夫，被罚在地狱汲水，水桶开着洞，水远汲不满。

尚不自觉自己身在永远汲不满的汲水惩罚中，还经常渴求新的愿望。

我们所希求的东西在未得手之前，
总以为比什么都好，
即到手之后，又不免大失所望，
我们是为需求生命而喘息挣扎，
永为希望的俘虏。——路克雷特

这种现象将继续到什么时候？或者怎样才能走到既无法满足又无法勘破的愿望尽头？我们不难发现所搜寻的是什么，苦恼的又是什么了。现在，我们既已认识苦恼是生存的本质，人类无法获得真正的满足，如此尽管我们和自己的命运尚不能取得调和，但我们却可与生命求得妥协。如此开展的结果，也许将使某些人带着几分忧郁气质，经常怀着一个大的痛苦，但对其他小苦恼、小欣喜则可生出蔑视之心。这种人比之那些不断追求新幻影的普通人要高尚得多了。

所有的满足——即通常所谓的幸福，实际上往往是消极性的东西。本来，自然就无意赐予我们幸福，不为一个愿望的达成而感到满足。因为愿望虽是一切快乐的先导条件，但愿望的产生却出于“匮乏”。并且，愿望获得满足后即告消失，因而快乐也随之消失。所谓满足或幸福，也不可能免于痛苦以外的其他状态。总之，纠缠不休的愿望足以扰乱我们的平静；倦怠也是一种痛苦，它将使我们的生存形成重荷。我们要获得或达成某种事情，总是困难重重，一个计划总要遇到许多阻力，沿途布满荆棘，并且当你好不容易克服一切时，实

际你只是免除一种苦恼或获得一种愿望。直接给予我们的通常只有缺乏——即痛苦。也许当满足或快乐呈现时，会回忆起从前的苦恼或缺乏，但这仅属于间接的了解，其实，我们从未正确体认或珍视过现在所拥有的幸福或利益，而仅视之为当然的事情，这乃是因为它仍仅以抑制痛苦来消极地满足我们。但当我们一旦失去它，才渐渐察觉出它们的价值。因此，当我们回想摆脱穷困、病痛或缺乏时，常流露欣慰之情。进而言之，就求生欲望所表现的自私立场来看，我们无法否认，当我们目睹或叙述他人的苦恼时，也可得到一种满足或快慰。路克雷特就曾很率直地叙述出这种心理：

海上狂风大作时，伫立岸边，
看着舟人的劳苦，心生快慰，
不是幸灾乐祸，
而是庆幸自己得以幸免灾祸。

但这种喜慰，这种幸福的认识，实已非常接近恶意了。

一切的幸福都是消极的，而非积极的，所以不可能有永远的满足或喜悦，我们只是避免这一次的痛苦或缺乏，但接踵而来的不是新的痛苦，便是倦怠——即空虚的憧憬和无聊。这可从世界和人生最忠实的镜子——艺术，尤其是诗歌中证实。所有的叙事诗或戏剧，不外是表现人类为获得幸福所做的努力，而从未描绘永恒而圆满的幸福；这些诗的主角历尽了千辛万苦终于走到他的目标，一旦到达终点后，便早早收场。因为如果再继续写下去，只有表示那无比幸福的灿烂目标，原来却是那么稀松平常，那样使人沮丧失望。在那里，不可能有永恒真正的幸福，所以也不能成为艺术的对象。诚然

《牧歌》的目的，本来是想描绘这类幸福，但显而易见，若如此那就不成其为原来的牧歌了。那类题材，在诗人笔下通常是以叙事形态表现小小烦恼、小小喜悦、小小努力，或者成为描写自然美的叙述诗。自然美本来是没有意志的纯粹认识，事实上确是唯一纯粹的幸福，在它之前没有苦恼、没有欲望，在它之后不会伴随后悔、苦恼、空虚、倦怠。但由这样的幸福所填满的并不是全部人生。

在诗歌中可看到的东西，在音乐中也可以发现。在音乐的旋律中，可以看出解脱后的意志之最内在历程，即人类心情涨落、憧憬、苦恼、欢喜的最神秘内部。旋律经常离开基音，而继续无数的犹疑彷徨，以至成为最悲痛的不协和音，但最后重又复归于基音。基音虽是意志的满足和安心的表现，但若继续太长的时间，则变成腻烦、无意义且单调。这相当于倦怠。

由此可见，一切的幸福都是消极的，我们不可能得到永恒的满足。人生和所有的现象皆为意志的客观化；意志的努力是没有目标、没有结局的。这种没有结局的特征，在意志的一般现象以至最完全的现象——人类的生命和努力，都充分显现着。

综观个体的一生，如只就其最显著的特征来说，通常它是一个悲剧，但如仔细观察其细节，则又是一出喜剧。把每瞬间的嘲弄、每一时刻的不幸、每天的辛劳、每周的愿望和恐怖都当做“偶然”的戏弄的话，这无疑就是喜剧。但永远无法满足的欲望、徒劳无功的努力、被残酷的命运践踏的希望、苦恼和生之迷惑等，这些通常都属悲剧。我们的一生必

须带着悲剧的一切苦恼，似乎命运对我们也加以嘲笑，但我们往往不得不扮演愚蠢的喜剧性角色。

人生虽然充满着大小不等、形色不一的厄运，经常处在不安和动摇之中，照理已够使我们穷于应付了，但这尚不包括生存的空序或浅薄，不包括人类在无忧无虑的闲暇时候的倦怠无聊。换言之，人类精神对现实世界所施予的忧虑、悲哀、工作等仍嫌不足，还要以种种方法制造各种迷信，从而开拓幻想世界，以它们做对象去浪费时间和精力；纵使现实世界给予我们休闲，我们也不领情。这种现象大多发生在气候温和土地肥沃生活容易的国度，尤以印度人为最，希腊、罗马、西班牙等地次之。

人们创造了类似自己形象的鬼神、神灵和圣者，不时装饰神殿神像向它们供奉祭品、祈祷，此外少不了要许愿、解愿、朝圣、顶礼膜拜一番。我们与它们的交往几乎占了人生的一半，甚至往往觉得比和现实之人交往来得有趣。这是人类二重要求的表现。其一是对助力和保护的要求，另一是对工作和消遣的要求。当发生灾难或危险时，人们并不用宝贵的时间和努力，以谋补救或预防，却徒劳无益地乞求神明。祈祷未必生效，却能与虚幻的神灵交往，以此消遣。这正是所有迷信的不可轻侮的功效所在。

从研究人生最主要的特征概括说来，在先天方面我们可确信的是：人生没有真正的幸福，它的本质已变形为各色各样的苦恼，人生彻头彻尾是不幸的状态。我们若站在某一特定的场合，试想象其光景，或翻阅历史的每一角落，看看其

中所记载的许多难以名状的悲惨实例，如此，必可从心底唤起上述的确信。然而，那已远离了哲学本质的普遍性立场容易被责难：那是从个别的事实出发，是属于片面的；并且易于引起争论。人类的幸与不幸，是见仁见智的。

因此，唯有以冷静的哲学态度，证出奠基于人生本质的难以避免的苦恼是从普遍性出发的话，才能免于非难和疑虑。但通常还是从后天方面较易获得确证。当我们从梦幻的青年期觉醒后，只要时刻注意自己或他人的经验，逐渐扩展见闻，学习历史，最后再读读大诗人的不朽杰作，先祛除既有的先入主见，不使自己的判断力麻痹，必可获得这样的结论：人间原是偶然和迷惑的世界；愚蠢和残酷恣意支配着世界上大大小小的事情。要使"更好的东西"见诸实行，仍有待更大的努力。一个高尚而贤明的见解，很难使人倾听，要表现它的效果，更难如登天；相反的，思想界充满着不合理和错误，艺术界充斥着平凡和愚劣，行为领域则由邪恶和虚伪掌握主权，只是偶尔略被中断而已。在这种情形下，一篇出类拔萃的著作，通常是作者苦心孤诣的研究成果，然而它所赢得的却是同时代人的憎厌和唾弃，人们对于这些作品，恰如对异于地球事物秩序的外太空星球一样，始终予以漠视。

然则，个人的一生又是如何呢？我们可以说，所有的传记都是一部"苦恼史"，是大小灾难的连续记录。一般人所以会尽可能隐藏它，是因为自己得以免除那些痛苦。

一个有思想而正直的人，当他濒临人生终点的时候，宁愿选择完全的虚无，也不愿再度问世。莎翁名剧《哈姆雷特》以主角独白说明他彻悟人世的悲惨状态，而断然以为

"完全的虚无"更值得欢迎。如果自杀确实可获得这种虚无的话，当一个人面临要不要活下去的抉择时，自杀岂不成为他的最大期望而毫无条件地选择吗？其实死亡并非绝对性的毁灭。

连有"历史之父"之称的海洛德斯[1]也说："世上没有一再希望不要活下去的人。"2000多年来未见有人予以驳斥，可见这句话实在有它的真理性。所以，虽然我们经常感叹人生的短促，但短促或许正是一种幸运！

如果我们把一个人的生命中所遭遇到的痛苦与不幸统统摆在他的眼前，他必定会大吃一惊，不寒而栗；如果我们引导那些最顽固的乐观主义者到医院、疗养院、外科手术室去参观，再带他们到牢狱、拷问室、奴隶窝去，或者陪他到战场和刑场走一趟；如果把所有阴森悲惨的巢窟打开让他们看看；最后，再请他参观乌格林诺[2]的死牢，那么，他必定能了解"可能有的世界之最佳者"到底是何物了。但丁所描写的地狱，其材料若非取自现实世界，又能来自何处？而且，那也正是真正地狱的模样。反之，当他着笔描写天堂境况和它的快乐时，他便遭遇到难题。因为我们的世界，对于这方面完全不能提供任何材料，因此，他只有再三重复他的祖先或

① 海洛德斯（Herodotos）：希腊最早的史学家。

② 乌格林诺（Ugolino）：本系比萨的贵族，但在1288年，他的二子二孙皆被幽禁于饿死塔而死，但丁的《神曲》地狱篇33曲，即以此为主题。

比特丽丝[①] 及许多圣贤的教训来取代天国的快乐。因此，可使我们充分了解这个世界是何物了。当然，表面的人生，有如粗糙的货品涂上彩饰一般，通常苦恼都被隐藏着；反之，手中若有什么引人侧目的华丽物品，任何人都会拿出来搬弄一番。人愈缺乏满足感，愈希望别人认为他是幸福的人。一个人要把他人的所思所想当做努力的主要目的，这是十分愚蠢的。这种完全的空虚，从常说的 Vanitas Eitelkeit（虚荣）一词（原义即为空虚）也可表现出来。

人生的烦恼纵是如此的瞒人耳目，有时候却也无比明晰，然而又那么令人绝望。烦恼者有时很清楚地看到命运的捉弄，却连逃避的场所都没有，只有接受它的慢慢宰割。因为操纵他的是命运，即使向神灵求救也无济于事。而这正好反映出意志的难以克服的性质；其意志的客观化，就是他的人格。

正如外在的力量不能改变也不能去除意志一样，任何力量也不能从意志现象（生命）所产生的苦恼中解放意志。人们经常想在自然界中或是在任何事情中回复自我；人们造出诸神，乞求、谄媚神灵，想获得唯有借自己的意志力量才能成就的东西，但却无济于事。旧约圣经告诉我们说，世界和人类是一个神所创造；但新约圣经又告诉我们，从这个悲惨世界解救和解脱，只有靠这个世界所产生的事情，为此，神也不得不以人类的姿态出现。左右人类一切的，通常都是人

① 比特丽丝（Beatrice）：但丁的初恋对象，年龄与但丁相仿佛。据但丁在《早期的生活》"Vita Nuova" 所述，他在 9 岁时邂逅此女，即为她的美所打动，经过 9 年后再度在街头相遇，此后的生涯就抛不开她的倩影。因对她的思慕，而写成名著《神曲》。

的意志。所有的信仰，所有名目的殉教者，以及先贤圣哲们，所以能够忍耐或甘于尝受任何苦难，是因为他们的求生意志已告断绝；对他们而言，那时的意志现象，甚至已逐渐喜欢破灭之途了。总之，我认为乐观主义者的空谈，不但不切合实际，而且是卑劣的见解，他们的乐观无异乎对人类难以名状的苦恼做讥刺的嘲弄。

我们切不要以为基督教教义对于乐天主义非常适合。哪一点吻合呀？福音书中不是几乎把世界和罪恶都看作相同的意义吗？

在无意识的夜晚，一个被生命唤醒的意志化成个体，它从广漠无涯的世界中，从无数正在努力、烦恼、迷惑的个体间，找出了他自己；然后又像做了一场噩梦一般立即回归以前的无意识中。但，在未走到那里之前，他有无限的愿望、无尽的要求，一个愿望刚获得满足，又产生新的愿望。即使赐予他们世界上可能有的满足，也不足以平息他的欲望，抑制他的需求，满足他的内心。并且，试想纵使能获得所有种类的满足，那对人们究竟将会形成何种局面呢？不外仍是日月辛劳以维持生存。为此，他仍须不断地辛苦，不断地忧虑，不断地和穷困战斗，而死亡总随时在前头等待他。我们要能明确了解幸福原是一种迷妄，最后终归一场空，如此来观察人生万事，才能分明。其中道理存在于事物最深的本质中，大部分人的生命所以悲惨而短暂，即是因为不知此理。人生所呈现的就是或大或小从无间断的欺瞒，一个愿望遥遥向我们招手，我们便锲而不舍地追求或等待，但在获得之后，立刻

又被夺去。"距离"这一魔术，正如天国所显示的一般，实是一种错觉，我们被它欺骗后便告消失。因此，所谓幸福，通常不是在未来，便是过去，而"现在"，就像是和风吹拂阳光普照的平原上的一片小黑云，它的前后左右都是光辉灿烂，唯独这片云中是一团阴影。所以，"现在"通常是不满，"未来"是未可预卜，"过去"则已无可挽回。人生之中的每时、每日、每周、每年都是或大或小形形色色的灾难，他的希望常常破灭，他的计划时时受挫，这样的人生，分明已树起使人憎厌的标记，为何大家竟会把这些事情看漏，而认定人生是快乐的、人类是幸福的存在呢？实在令人莫名其妙。我们应从人生的普通状态——连续的迷妄和觉醒的交迭产生一种信念：没有任何事物值得我们奋斗、努力和争取，一切的财宝都是虚无，这个世界终必归于破灭，而人生乃是一宗得不偿失的交易。

个体中的智慧如何能够理解意志所有的客体都是空虚的呢？答案首先在于时间。由于时间的形式，事物呈现出变易无常，从而显出空虚的状态。换言之，就是由于"时间"的形式，让一切的享乐或欢喜在我们手中归于空无后，使我们惊讶地寻找它遁归之处。所以说，空虚实际上是时间之流中唯一的客观存在，它在事物的本质中与时间相配合，而表现于其中。唯其如此，所以时间是我们一切直观先天的必然形式，一切的物质以及我们本身都非在这里表现不可。因此，我们的生命就像是金钱的支付，受款之余，还得交出一张收据。就这样，每天每天领着金钱，开出的收据就是死亡。

如此，一切生命必然匆匆走向老迈和死亡，这是自然对

于求生意志的努力终必归于虚无的宣告："你们的欲求，就是以如此作终结。再企盼更好的东西吧！"它是在对生命提出如下的教训：愿望带给我们的痛苦远多于欢乐。同时，由于生命本身的毁灭，也将使人获得一个结论：一切的努力和欲望，皆为迷误。

老年与经验携手并进，
引导他走向死亡。
那时他所觉悟的是：
这一生的最大错误，
是徒然花费如此长久、如此辛劳的努力。

下面，我将就此作详细解说。我认为所有的满足——即一切的享乐或幸福，都是消极的，反之，只有痛苦才是积极的。

我们在痛苦、忧虑、恐惧的情况下与在平安无事的情况下感觉截然不同。我们对于愿望的感觉，就如饥之于求食、渴之于求饮一般的迫切，但愿望获满足后，则又像吞下一片食物的一瞬间一样，仿佛知觉已停止。

当我们没有享受到欢乐时，我们总经常痛苦地想念它。唯有痛苦和缺乏才能引起我们积极性的感觉。反之，幸福不过是消极的东西，例如，健康、青春和自由可说是人生的三大财宝，但当我们拥有它时，却毫无所觉，一旦丧失后，才意识到它们的可贵，其中道理正是在此，因为它们是消极性的东西。总之，我们都是在不幸的日子降临取代往日的生活后，才体会到过去的幸福。

享乐愈增，相对的对它的感受性就愈减低，积久成习后，

更不觉自己身在福中。反之，却相对增加了对痛苦感受性。因为原有的习惯一消失，特别容易感到痛苦。如此，所拥有的愈多，愈增加对痛苦的感受力。

当我们快乐时，觉得时间过行很快．当处在痛苦时，则觉度日如年。这也正可证明能使我们感觉它存在的积极性东西，是痛苦而非享乐。同理，当我们百无聊赖时才会意识到时间，趣味盎然时则不然。以上种种事实说明：所谓幸福，是指一般我们所未感觉到的事情；最不能感觉到的事情，也就是最幸福的事情。最令人雀跃的大喜悦，通常接续在饱尝最大的痛苦之后。相反的，若“满足”的时间持续太长，所带来的却是如何排遣或如何满足其虚荣心等类的问题。所以，诗人不得不让他们笔下的主角先安排个痛苦不安的境遇，然后再使它们从困境摆脱出来；因此，通常的戏剧或叙事诗，大都是描写人类的战争、烦恼和痛苦；至于小说，则是透视不安的人类心灵的痉挛或动摇的镜子。司格特[①] 在他的小说《老人》一书的结尾中，曾坦率地指出这种美学上的必然性；得天独厚的伏尔泰也说：“幸福不过如同梦幻，痛苦才是现实的。”并且，附带注明道：“这是我8年以来的切身体验，我只有看开地告诉自己，苍蝇是为充作蜘蛛的食饵而生存，人类则是为被烦恼蚕噬而生存。”——与我所揭示的真理完全一致。

确信人生是财富的人，不妨心平气和地把人类一生中所

---

① 司格特（Walter Scott）：英国历史小说家。

能享受的快乐总和与人们一生中所遭遇到的烦恼总和比较一下，我想便不难算出其中的比重。我们不必争论世上善与恶何者较多之类的问题，恶既是存在的事实，论争已属多余，因为不管善、恶是同时存在，抑或善在恶之后存在，既然我们无法将恶祛除净尽，也不值得苦恼。

总之，纵使有 1000 个人生活在幸福和欢乐之中，但只要有 1 个人不能免于不安和老死的折磨，我们就不能否认痛苦的存在。同理，即使世界上的恶减少到实际的 1%，但只要它表现出来，就足以构成一个真理的基础。这个真理虽带着几分间接性，但却有种种的表达方式，例如，“世界的存在并非可喜，毋宁是可悲的”，“不存在胜于存在”，“就根本而言，世界原不应存在”。有拜伦的诗为证：

我们的生存是虚伪的，
残酷的宿命，注定万事不得调和；
难以洗脱的罪恶污点，
像一棵庞大无比的毒树——使一切枯萎的树木，
地面是它的根，天空是它的枝和叶，
把露珠一般的疾病之雨洒落在人们身上；
放眼到处是苦恼——疾病、死亡、束缚，
更有所看不到的苦恼，
它们经常以新的忧愁填满那无可救药的心灵。

如果正如斯宾诺莎或他今天的信徒所说：“世界和人生都有它们各自的目的，所以不须在理论上辩护，不必在实践上补偿和改良。它们是生命的起因，是神所显现的唯一存在；或者说，是神为了看到自己的影像，故意让他发展，因此，其

存在不必以理由来辩护，也不必借结果而解放。”人生的苦恼和劳苦，就毋须由享受和幸福来加以补偿了——果如上述，则我现在的痛苦填满“现在”的时间，同理，本来的喜悦也填满“本来”的时间，因为前者不能由后者加以消除，所以不可能有这样的事态。完全的苦恼是不存在的，死亡也是不存在的；或者说死亡对于我们应该不是值得恐惧的事情。也许唯有抱持这种看法，人生才有它的报偿吧！

但是，正如地狱带硫磺味道一般，我们周围也显示着要我们“最好不存在”的迹象。试看：一切事情通常皆不完整且令人迷惑，愉快的事情总掺杂着不愉快，享乐通常不过只占一半，满足反而形成一种妨碍，安心伴随着新的重荷。对于每天每小时所发生的困难，虽有良策，但它却坐视不救，眼睁睁看着我们所攀登的楼梯，在脚底下一阶一阶拆毁；不仅如此，还有大小不等、形色不一的不幸在前面等着我们。一言以蔽之，我们就像盲目预言家费诺斯（Phineus）一样，因哈皮怪兽①把他所有的食物都弄污了，已经无物可吃。对此，有两种手段可以试用，第一是利用才智、谨慎和谋略，但它的功效非常有限，往往只有自取其辱。第二是要有斯多噶派的恬淡，彻悟万事，对任何事都加轻视，借以缴除不幸所赖以为祸的武器；从力行实践而言，就是要有犬儒学者的达观，

① 哈皮怪兽（Harpyen）：希腊神话中一种胸部以上系女体、下半身鸟体的半人半鸟的怪物，有三个即 Aello、Ocypete，Celdeno，专司为神复仇之职。盲目预言有费诺斯因受其后妻唆使，将前妻之子女弄瞎，Harpyen 即飞来攫夺弄污他们的食物。

干脆放弃一切，有如狄奥真尼斯[1]一般，把自己当做犬。事实上，人类是应该悲惨的，因为人类所遭遇的灾祸的最大根源，乃在人类本身，“人便是吃人的狼”。因此，这个世界看起来即是地狱，比之但丁所描写的地狱有过之而无不及。人类相互间都成了恶魔。其中一人以征服者的姿态出现，然后使数十万人相互敌对，并且对众人呐喊：“你们的命运就是苦恼和死亡。来吧！大家用枪炮互相攻打吧！”于是众人也就糊里糊涂地拚起命来。总之，综观人类的行为，大抵不外乎不正、极端的不公平、冷酷。基于此，才有国家立法的需要。但一旦法律有所不及，人们立刻又表现出人类特有的对同类的残忍性。人类之间究竟如何互相对待？我们只要看看黑人奴隶买卖的情形，便可了然；它的最终目的，不过是为了砂糖和咖啡，但他们原可不必这样做的。这实在是出于人类不能满足的自私心，偶尔也有基于恶意的。再看看，有的人从5岁时就开始进入纺织工厂或其他工厂，最初工作10小时，其次12小时，最后增到14小时，每天做着相同的机械性劳动。付出这样高的代价，只为了得以苟延残喘。然而，有谁能够摆脱类似的命运呢？

此外，一些极为微小的偶然也可导致不幸。世界上没有所谓完全幸福的人。一个人最幸福的时刻，就是当他在酣睡时，而不幸的人最不幸的时刻，就是在他觉醒的瞬间。实际

---

① 狄奥真尼斯（Diogones）：希腊哲学家，师事犬儒学派之祖安狄斯特尼斯，为最彻底实践犬儒派的代表者，以流浪乞丐的自由人寄居风尘、咒骂文化生活而尊重动物性的生活。

上许多不幸都是间接的。人们所以经常感到自己的不幸，是因为心里都有强烈的嫉妒心。不管处在何种生活状态，只要看到别人胜过自己——不管哪一方面，即足以造成嫉妒的动机，并且无法平息。人类因为感到自己的不幸，所以，无法忍受别人的幸福。相反的，当他感到幸福时——即使只有短暂的一刹那，立刻洋洋自得起来，恨不得向周围的人夸耀："但愿我的喜悦，能成为全世界人的幸福。"

如果能明白显示人生本身就是贵重财富的话，那么对死和死亡的恐惧守卫者就不该设置在它的出口。反之，死亡真如想象中那般可怕的话，又有谁愿意逗留在这样的人生中呢？还有，如果人生纯粹是欢乐美好的话，当想到死亡时，又是何种滋味？恐怕也将无法忍受吧！话虽如此，以死亡作为生命的终点也有好的一面：在苦恼的人生中，由于有死亡，人就可以得到一种慰藉。其实，苦恼和死亡是联结在一起的。它们制造了一条迷路；虽然人们希望离开它，但却相当困难。

从实践方面而言，如果说世界并不宜于存在，在道理上也应该可以站得住脚。因为存在的本身已显示得很清楚，或者从存在的目的也可以观察出来，当不致使人对它有所惊讶或怀疑，至少毋须多加说明。但事实并不如此，世界原是永远无法解决的难题，不论任何完整的哲学，也有无法触及的一面，它仿佛像不能溶解的沉淀物，又如两个不合理数之间的关系。所以，如果有人提出这样的疑问："如果除世界之外再无任何东西，不是更好么?"它（指世界）也没办法替我们解释，我们也无法从这里发现其存在的理由或终局的原因，即它本身不能表示它是否为自身的利益而存在的命题。

依我之见，世界存在的理由并没有明显的根据。只是由物自体盲目的求生意志以现象的形式来表示为什么，而不受根本原理的支配。这和世界的性质是相一致的，因为安排我们活动的是肉眼所看不到的意志，如果眼睛能够看到这种意志，它应该马上能估计这种事业的得不偿失。在忧虑、不安和穷困之中，即使我们付出全力，努力奋斗，任何个体的生命也无法免除破灭的厄运，所能得到的生存只是一时性的，到最后仍难免化为虚无，得不到任何报偿。所以，如果世界正如安那萨哥拉斯[①]所说，世界是“理性（即认识）引导意志”的话，那就难怪乐天主义者曾那样乐天了。所以，尽管世界充满悲惨是昭然若揭的事，一般人仍打着乐天主义的旗号；在这种场合中，生命被称为一种赠物。但是我们若能预先详细调查这个赠物的话，很明显的，任何人都将谢绝接受它。莱辛[②]所以惊叹他儿子的智慧，即为此之故；他的孩子似有先见之明，不愿来到这个世界，而是被助产妇强行拖出来，但在落地后，立刻又匆匆逃去。反之，也有人认为人生的过程，只是一种教育，果真如此，也许大多数人将这样回答：“我们宁愿投身于虚无的休息中，因为这里没有教育之类烦人的东西。”所以，与其说人类的生存是一种赠物，毋宁说是一种负债契约。负债的原因是由于生存的实际要求。通常，我们一生都在还债，且仅仅把利息偿还。至于本金，只有由死亡来偿付了。然则，这种负债契约是在何时订定的呢？是

① 安那萨哥拉斯（Anaxagoras）：希腊哲学家。
② 莱辛（Lessing）：德国诗人、戏剧家、批评家。

在生殖之时。

因而，我们一定要把人类的生存当做是一种惩罚、一种赎罪的行为，唯有如此，才能正确地观察世相。人间“堕落”的神话（所有犹太教皆如此，大概是借自 Zendavesta [1]的吧！），虽然只不过是个比喻，但也具有形而上的真理，这是我在旧约全书中唯一承认的东西，也是整部旧约全书中唯一和我的见解取得一致的地方。我们的生存类似一种过失的结果，一种宜受惩罚的情欲的结果。新约圣经的基督教最聪明之处，即在直接地和这个神话相结合，而其伦理精神则和婆罗门教或佛教相同。至于其他方面，则又与乐天的旧约圣经毫无关系。实际上，它与犹太教即无任何关联了。

如果有人想要测量一下我们的生存本身的负罪程度，不妨看看与它联结在一起的苦恼。不论精神上或肉体上的巨大苦恼，都可明显的表示出我们的所值究竟多少。换言之，如果我们的价值不如苦恼的话，苦恼当不会到来。基督教对我们的生存也持这样的看法，我们只要翻翻路德的加拉太书第 3 章注释，便可了然：“我们的肉体、境遇及一切皆被恶魔所征服，这个世界中不过是些外邦人，他们的主人、他们的神是恶魔。因此，我们所吃的面包，我们所喝的饮料，我们所穿的衣物，甚至连空气等一切供养我们身体的东西，都要受其支配。”

我的哲学常被抨击为消沉悲观，但我并无意制造一个补偿罪恶性的未来地狱，“现在”即是罪恶性的场所；换言之，

① Zendavesta 德文，意指波斯教圣曲。

我的意思在表示这个世界就像地狱一般。即使你想否定这件事，其实你本身就经常经验到它。

再进一步说，这个世界就是烦恼痛苦的生物互相吞食以图苟延残喘的斗争场所，是数千种动物以及猛兽间的活坟墓。动物感觉痛苦的能力是随着认识力而递增的，因此，到了人类，这种痛苦便达到最高峰。智慧愈增，痛苦愈甚。在这样的世界中，竟然有人迎合乐天主义的说法，来向我们证明是“可能有的世界中之最佳者”，这种理由显然太贫弱了。不独如此，乐天主义者还叫我们张开眼睛看看世界：世界中有山，有谷，有河，有植物，有动物等等，在美丽的阳光的照耀下，这一切不是很美很可爱吗？诚然，如果大略一瞥，情况的确如此，但仔细调查其中的内容，却不是那回事了。接着，神学家又出来向我们赞美世界的巧妙组织。由于这种组织的精巧，星辰的运行永远不会相碰头，陆地和海洋不会错置相混，寒流不会滞留不去而使万物僵硬，酷暑不会长久而使万物烧灼，春夏秋冬四季的轮转井然有序而有各种作物的收成。然而这一切的一切，仅是世界不可或缺的条件而已；如果它不要让我们像莱辛的孩子一般降生后立刻离去的话，这个世界的构造当然不至于拙劣到连基柱都会崩坏的程度。但我们进一步观察这个被赞美的作品的“成果”，在这坚固舞台上的演员，他们的痛苦是和感受性同时表现的，感受性发达后乃形成智慧，痛苦俱增，欲望也与之共同发展，永无止境地繁衍着，高腾到提供人类生活的材料除悲剧和闹剧外，竟再也找不出其他东西了！看到这些情景，我想，除了伪善者外，必当会忍不住怀着合唱“哈利路亚”的心情了！上述最后一项，

虽然它的真正起源一直被隐匿着，但休谟在所著的《宗教自然史》一书中却曾毫不掩饰将它暴露出来，这该是真理的一大胜利。同时，他的那一篇《自然的宗教对话》，立论虽然和我完全相反，但他以适切的论据，率直明显地说出这个世界的悲惨性质以及一切乐天主义的缺乏根据，并将乐天主义抨击一番。休谟的这两篇著作，虽然今天的德国人还大半不知，但却颇有一读的价值。他在字里行间所教导我们的事情比黑格尔、赫伯特[1]、舒莱尔马赫[2]三者的哲学著作总和还要更多。

我不否定乐天主义的集大成者——莱布尼兹在哲学上的功绩，也无暇深究他的“单子论”（Monadologie）和“预定调和说”是否一致。他的《新悟性论》不过是些摘录，以订正洛克的名著《人类悟性论》（Essay On human understanding）为目的，但其中虽有详细的批评，内容却失诸贫弱。他反对洛克，正如他写《关于天上动力的原因的试验》反对牛顿的重力学说一般，最后仍然招致失败。康德的《纯粹理性批判》即是特别为反对莱布尼兹的这种哲学而执笔，对它的论点是攻击性甚至是破坏性的，但与洛克和休谟则有继承和发展的关系。今天的哲学教授们对莱布尼兹各方面都推崇备至，一心一意复兴他的“蒙蔽术”；另一方面，对康德则尽可能贬抑并且排挤。究其原因，不外乎是为生活问题。《纯粹理性批判》认为，犹太神话不能与哲学并称，它们甚至轻率地把灵魂当做实存之物。我以为，以科学态度来证实这种

① 赫伯特（Herbart）：德国哲学家、教育家。
② 舒莱尔马赫（Schleiermacher）：德国哲学家、神学家。

观念，不能轻下断论。但是，在我们这个生活第一哲学次之的哲学界，却只有埋葬了康德，捧出了莱布尼兹。因此，莱布尼兹的《辩神论》(Theodioy）虽将乐观主义作系统化而广泛的开展，然而从其性质来看，它只不过替后来伏尔泰的不朽名著《纯洁》造成契机而已，此外并无任何贡献。由莱布尼兹再三对恶的世界所作的并不完美的辩解中——恶有时会促成善的实现——最后得到的却是出乎他意料之外的结论，伏尔泰在他书中主角的名字里已暗示着：为了认识乐天主义，我们必须有诚正的态度。实际上，在这散布着罪恶、苦恼和死亡的舞台上，乐天主义所表现的姿态委实很奇妙；如果正如前面所述，乐天主义的秘密源泉已被休谟无情地揭发出来。乐观主义也许可说是对人类灾难作一种讥刺的嘲弄了！

如莱布尼兹的诡辩所说，这个世界是“可能有的世界中的最佳者”，我可以举出冠冕堂皇的理由来证明这个世界是“可能有的世界中的最坏者”。因为所谓“可能有”，并不是以人的幻想杜撰出来的，而是本来即已存在的。然而，由于过去人类历史所显现出来的无非是永无休止的烦恼和无可疗治的哀伤，如人的生老病死等，我们可以知道，这世界的构成早已为痛苦的存在作了最好的准备，比它更坏的世界似乎是不可能存在了。所以我们说，它是“可能有的世界中的最坏者”。这不是故作惊人之语，因为不但行星会互相碰头——行星的运行会产生摄动[①] 现象，两个行星间会因相互影响而使其中之一逐渐失去平衡，严重的话，还可能使二者互相碰撞，

① 摄动——指天体因相互间的引力及太阳引力致使其运行受影响。

所以也许世界不久后也将寿终正寝。虽然一般天文学家认为那些不过是偶发现象，其主要原因系由于运行时相互间的不协调产生，他们还费尽心血推算出今后或许可能顺利运行下去以及世界应该可以继续照常存在的理由。但牛顿却持异议。当然我们也希望天文学家的计算并无错误，行星系统的机械式的永久运动能与其他系统相同，行星得以永无休止的运行下去！而且，行星的坚硬外壳下还潜藏着无数强烈的自然力，如因偶然的触发给予它们的活动的余地，必会破壳而出，而使地球上的一切生物毁灭。这类事情在我们的地球上至少已经发生过 3 次，今后恐怕还会接二连三发生。里斯本和海地的地震以及庞贝的毁灭，只不过是对于它的可能性给我们一点开玩笑的暗示而已。——化学方面，诸如变化着的空气，也都可能成为各种病因，轻而易举的攫取了数百万人的生命，直至灭绝一切生命了。再者，上苍赋予动物的器官和力量，不管如何努力，充其量也仅能勉强供应自身食用以及哺育幼儿而已，所以，动物的手足若失其一，大抵都非死不可。人类虽然具备所谓“悟性”和“理性”两种强力工具，但其中的90%却都消耗在与贫乏的挣扎中，经常站在破灭的边缘，痛苦地保持身体的平衡。可见，不论就全体的存续或个体的存续而言，上苍所赋予我们的条件都不完备。因此，个人的生命只有为生存而不断斗争；而且，破灭的危险还一步步向我们逼近。正因为这些危险成为事实的例子极多，所以，我们必须妥为照顾自己的幼儿，不致因个体的灭亡而引起种族的灭绝。对自然而言，真正重要的只有种族。因此，如果世界仍宜于存在的话，恐怕没有比这更坏的世界了，其实例实在

不胜枚举。地球上任何动物化石，都可做为我们推算的蓝本，它们的存续已成明日黄花，这正可向我们提供比“可能有的世界的最坏者”更坏的世界的有力明证。

乐观主义其实就是世界真正的创造者——求生意志的自我陶醉，在作品中自我欣赏而得意忘形。这不但是错误的，而且是有害的。因为乐观主义对人生的状态表示欢迎，并把幸福列为它的最高目的。基于此，每个人似乎都相信他有要求幸福和快乐的权利。但通常世上这些东西是不会赋给任何人的，因此人们转而认为自己碰上霉运，甚至还以为自己的生存目的错误。实则，把劳动、缺乏、穷困、苦恼以及最后的死亡等等当做人生目的才是正当的。唯有如此，才能把我们引导向求生意志的否定。新约圣经中形容世界是“眼泪之谷”，称人生是一种净化的过程，基督教则以拷问的道具（十字架）作为象征。所以，当莱布尼兹、夏夫悌斯伯利[①]、柏宁布洛克[②]、波普[③]之徒搬出乐天主义时，却换来一般世人的激愤，主要即在于乐天主义和基督教的基础不能并立。伏尔泰在他那篇出色的诗集《里斯本震灾赋》的序言中，极力反对乐天主义，这位受德国下三滥文人诽谤、反对而为我所钟爱的哲人，他的学术地位毫无疑问应该凌驾卢梭之上，理由是他的思想极为深刻；确信恶的绝对性大小与生存悲惨的见解；有关意志行为残酷的必然性见解；把洛克的命题——在物质

① 夏夫悌斯伯利（Schaftesbury）：英国伦理学家。
② 柏宁布洛克（Bolingbrok）：英国政治家、著述家，以雄辩著称。
③ 波普（pope）：英国诗人，拟古主义派领袖。

中也可能有思想——当做真理的见解。相形之下，卢梭只具有一个浅薄的新教牧师哲学，他在那篇《沙波亚牧师的信仰告白》中，拚命批驳伏尔泰的上述几点；同时，又在1756年8月18日寄给伏尔泰的信函中，以肤浅的评说错误的逻辑，对上述优美的诗句大肆攻讦，以表示拥护乐天主义。尤其，卢梭哲学的特征和他的根本错误是在于：他说人类本来是善的，是无限而完整的，却因为文明及其结果而使人类陷入邪途。他以此来取代基督教教义——原罪和人类根源性的堕落，作为他的乐天主义和人道主义的基础。

一如伏尔泰在《纯洁》(Candide)中以诙谐的作风向乐天主义挑战，拜伦则以其严肃悲壮的作风在不朽的杰作《凯因》(Cain)诗集中展开相同的宣战。为此，他也光荣地招致反启蒙主义者费德利希·薛林格[1]的诽谤辱骂。

历代伟人大多认为这个世界是悲惨的，并为此著书立说，提出了许许多多发人深省的见解。在这里，我想引述其中的几则，以作为我的见解的诠释和佐证，并作为本文最后的点缀。先说希腊。希腊人的世界观与基督教及亚细亚高地人大相径庭。尽管他们是站在坚决主张意志的立场，但仍深刻地感到生存的悲惨，因而才有悲剧的发明。另一个证据出于海德洛斯所述，而且常被后人引用。他说，特立基亚人往往以伤感的心境迎接新生婴儿，对着他们喃喃历数其前途中所有的灾祸；同时又以欣喜和玩笑的心情埋葬死者，因为他们从

---

① 费德利希·薛林格(Friedrich von Schlegol)：德国浪漫派文艺批评家。

此以后已可免除许多大苦恼。普鲁塔克[①] 用美丽诗句写道：

所以感叹生者，是因为他们要面对许多灾祸，

所以为死者欣慰和祝福，

是因为他们今后可免除许多苦恼。

据说，墨西哥人当婴儿降世时就对他念道："我的孩子！你的诞生是为了忍耐，所以你必须忍耐烦恼、沉默。"该地与前面所述的国度远隔千山万水，民俗上该不致有历史上的渊源，因此这种雷同可以归于道德观念的一致。正是基于这种心理，所以史威夫特[②] 从孩童起就不把自己的生日当做是欢喜的日子，而以一悲哀的仪式来纪念，每逢这天他必定反复阅读《圣经·约伯记》第3章中的一节（事见《史威夫特传》），这一节是写约伯诅咒自己生日的情形。

柏拉图在《苏格拉底的辩护》书中某一节曾说：死亡虽永远攫夺了我们的意识，但也有意想不到的好处，最聪明的人不求最幸福的日子，但求没有酣梦的睡眠。这一节谅必早为世所熟知，由于篇幅太长，在此不拟赘述。

海拉克利图斯[③]的格言也说得妙：生命之义一如其名，而死亡是它的事业。

特库里斯也有如下的一段名诗：

对人而言，最善之策是不要出生，

不要看到太阳神所惠予的光。

---

① 普鲁塔克（Plutarch）希腊作家，著有《希腊、罗马名人传》。

② 史威夫特（Swift）：英国讽刺作家。

③ 海拉克利图斯（Herakleitos）：希腊哲学家。主张万物变动不居，火是宇宙最基本原素，有名的格言"一个人不能两次进入同样的河水"即其所说。

生存中人！

尽早进入黄泉国度之门，

走向地下吧！

索福克勒斯[1] 名著《在科罗那之俄狄浦斯王》也有几句简短的话，叙说前述的观感：

不生，是最善的事，

到于生者，

应尽速回到原来的场所，

即为第二之善。

欧里庇德斯[2] 也说：

悲惨充满人的一生，

永无尽期。

同时，荷马也说：

世上没有比人更悲惨的——

在地上呼吸步行的一切东西中。

——《伊里亚德》

连普利纽斯[3] 都说："任何人内心都有得救第一的念头，所以自然赋予人类的最大财富，无过于取得适当时机而死。"

莎士比亚也让老亨利四世说：

噢！

人们若能读出命运的天书，

---

① 索福克勒斯（Sophokles）：希腊大悲剧作家。

② 欧里庇德斯（Euripides）：希腊三大悲剧作家之一。

③ 普利纽斯（Pinius）：罗马博物学家。

若能看到时间的回转，看到命运的嘲笑，
看到“虚幻无常”化为形形色色的美酒、倾满一杯
现在处身非常幸福的青年，
若回头眺望，
他曾摆脱多少危险和苦难，

# 论求生意志的肯定

假如求生意志以自我保存的冲动而表现的话，那也仅是肯定个体现象在自然中的刹那间的存续而已。按理这种生命实无须耗费太大的劳力和忧虑，其一生应该很容易获取快乐的。然而不幸，意志却无时无刻不在要求绝对的生命，它的目标放在绵延无尽的世代交替，所以才有性欲的表现。这种冲动，剥夺了或许只伴随着个体生存的安心、快活和纯真，带来意识的不安和忧郁，使个体的一生充满不幸、忧愁和苦难。反之，个体可以抑制这种冲动，从而改变意志的方向，使意志在个体中消灭，无法溢之于外，如此，便可望获得个体生存的安心和快乐，而且还能赋予更强烈的意识。当然这是极为罕见的。最强烈的冲动和愿望一旦达成，即满足了性欲之后，必定联结着新生命的完成，新的生命诞生之后，随之而来的便是无数的负荷、忧愁、穷困及痛苦等等。当然，那不是为自己而是为别人，但现象相异的两个个体，如果其内在本质绝不相同，世界还会有所谓永恒的正义吗？生命是一种课题，一种不可避免的惩罚。因此，任何人无不盘算着尽其所能地通过这一关隘，圆满地达成对于生命所应尽的义务。但

究竟谁来订定这种负债契约呢？就是那些为贪图一时肉体快乐的男人。一个人短暂的享乐，又带来了另一个人的生存、烦恼和死亡。其所以呈现差异，无非因受时间和空间的限制而已。因此我把它们名之为“个体化原理”。身为人父者，认为子女是自己的化身而形成父爱，所以他们努力奋斗，不惜任何牺牲，且把这当作是自己的责任和义务。

人类一生所伴随的无穷无尽的辛劳、穷困和苦恼，正可作为生殖行为——即求生意志的决定性的肯定说明。同时，也因为如此，他对自然还欠上了一笔所谓“死”的负债；为这笔债而惴惴不安。这岂不正可以证明我们的生存是一种罪过？——总之，我们就是这样永远支付着“死”和“生”的定期租税，这样相继承受生命所有的烦恼和喜悦。这是肯定求生意志的结果所无可避免的现象。所以尽管人生多么纷扰，但对它的眷恋——即对死亡的恐惧，原本就是幻想的作祟。同理，把我们诱进“人生”的冲动的也是幻想。就客观来看，这种诱惑的原动力，产生于互相爱慕的男女眼神中，这是肯定生存意志后的最纯粹表现。人这时的意志显得非常温柔娴静，在幸福中陶醉之余，而为其本身、为对方、为大众平静的快乐和安详的喜悦祈愿；这是阿那克勒翁[1] 诗歌的主题。但如果这种状态下的意志，一受到诱惑和谄媚，它便会缩进其生命的本源中，意志一缩回去，苦恼接踵而来，于是苦恼引发犯罪，犯罪更带来苦恼，恐惧和颓废充满人生舞台。这是埃

① 阿那克勒翁（Anakreon）：希腊抒情诗人，其诗大都以恋爱和酒为题材。

斯库罗斯[①] 的主题。

即便如此，但人人内心却对这意志所肯定的行为而深深感到可耻。不单小心翼翼地把它隐藏起来，即使无意瞥见，也会大惊失色。事实上，冷静深思之下，这种行为确是可憎的，尤其在热烈的气氛下更令人作呕。诸位不妨从蒙田[②] 在《什么是爱》一文中对“爱”所下的注脚作详细的观察。大抵言之，当完成这种行为后曾产生一种独特的悲哀和后悔，尤以初次性行为为然；性格愈高尚的人，感觉愈为强烈、显著。因此，连异教徒的普利纽斯[③] 也说：“只有人类才会在初次性交之后感到后悔。后悔自己的起源，这确是生命的一种特征。”（《博物志》）我们再以歌德的《浮士德》为例。剧中，恶魔和魔女们在祝宴时所行所咏的是什么呢？是淫乱和猥亵。恶魔在群集的大众前，所揭示的人类是何等模样呢？还是淫乱和猥亵。但也唯有赖这种行为的持续不断，人类才得以存续。乐天主义论者认为我们应该感谢上苍的特别青睐，因为我们的生存有明敏的智慧来引导，这是最值得我们引以为荣的地方。如果说这种论调正确不误，那么，使我们永远生存的行为，便应当做纯粹的外观。反之，若这种生存是一种过失或迷误的话，那原本就是盲目意志的盲目工作，即使能有良好的发展，也仅是意志为扬弃本身然后回复到其本源的过程而已。因此，这种行为，当然如同外观所呈现的一般。

① 埃斯库罗斯（Aeschylus）：希腊三大悲剧诗人之一。
② 蒙田（Montaigne）：文艺复兴期法国怀疑学派思想家。
③ 普利纽斯（Plinius）：罗马博物学家。

此外，还有一点和我中心理论有所关联，我也顺便在此一笔带过。生殖行为中所使用的局部器官，尽管与其他器官一样同是与生俱来的，然而，上述生殖行为所产生的羞耻之念也波及到此一局部来。由此，我们又可取得确切的证明：不独行为，就是人类的身体也属于意志现象，是意志的客观化。因为，一个人假若没有意志而能存在的话，人们自然没有必要把它（生殖器）引为羞耻的道理。

进一步而言，生殖行为与世界之间的谜一般的关系，在这里似乎也有了答案。世界虽系由广阔的空间、绵长的时间以及繁复多样的形态所构成，但这一切无非是意志的现象而已；而意志的焦点则是生殖行为，这种行为就是世界之内在本质的最明显表现，是它的核心、根本、精髓。简而言之，宇宙这一大谜团的谜底就是生殖行为，亦即所谓"智慧之木"之意。这是人们了解生命之真谛的锁钥。拜伦说："摘下智慧之木后，方可了解万事。"（"Don Juan"）其意在此。

快乐的要素通常在于秘密，生殖即是一大秘密行为，它不能直截宣言，也没有时间场所的限定。这些虽是它的主要特色，但因人人均能领会，时时萦绕心中，故只要稍加暗示，即可理解。性爱，到处被实行，经常被幻想，所以，与此行为有关的事情，在世界扮演着主要的任务，此正与它的重要性——世界的核心完全相呼应。

然而，当青年人以纯真智慧初度了解这个世界的大秘密时，仍难免被它的巨大性所惊骇。归结起来，原因是这样的：人类的智慧——尤其理性方面的智慧必须经过一段漫长的路程才能臻于完善。此时，原本没有认识力的意志距离它已经

非常遥远，且已忘却了起源。因而以纯真无邪的立场来观察，自然难免惊骇。

性欲及性的满足是意志的焦点和它的最高表现。但个体化的意志——即通过人类或动物的生育之门而出现的世界，实在蕴含极深刻的意义，并且也是自然所表现的最纯朴的象征性词汇。

动物群中很难避免求生意志的肯定及其中心的生殖行为，因为自然的意志中，只有人类才有反省能力。反省力不只用于认识个人意志眼前短暂的需要，而是借此获得更广阔的认识幅度，从对过去的鲜明记忆，及对未来的大体预想，而展望个人的生活或一般生存。实际说来，不论任何种类的动物通过数千年的生存，它的生命仅等于一瞬间而已。因为它们只有现在的意识，而无过去、未来或死亡的意识；因此，我们不妨称之为“永恒的瞬间”或“永久的现在”。只有人类才有“现在”、“过去”、“未来”的意识，也仅止于概念而已，在根本上，他们还不了解它的真义。

所以，动物的求生意志总是不休止的追求完全的客观化和享乐。而具备理性的生物——人类，虽取得反省力，却未以此为足，意志仍然无可抑止地发生如下的疑问：万物从何而来？归于何处？生命的努力和困苦所取得的报偿是什么？这种游戏所消耗的“蜡烛费”是否值得？现在，在明晰的认识之光的照耀下，正是决定肯定或否定意志的时候；然而，后者通常只是穿着神话的外衣表现于意识而已。意志并未具备可达致较高度客观化的证据，盖因此时已是意志到过其转机的时候了。

# 论对死亡的恐惧

死亡是给予哲学灵感的守护神和美神，苏格拉底说哲学是“死亡的准备”，即是为此。动物不知有死亡。每个动物，只意识着自己的无限，直接享受种族的完全不灭。至于人类，因为具备理性，必然产生对死亡的恐惧。但一般而言，自然界中不论任何灾祸都有它的治疗法，至少有它的补偿。由于对死亡的认识所带来的反省致使人类获得形而上的见解，并由此得到一种慰藉，反观动物则无此能力。所有的宗教和哲学体系，主要针对这种目的以帮助人们培养反省的理性，作为对死亡观念的解毒剂。各种宗教和哲学达到这种目的的程度虽然千差万别，然而，它们的确远较其他更能给予人平静面对死亡的力量。婆罗门教或佛教认为：一切生灭与认识的本体无关。此即所谓“梵”。他们教导人们以“梵”观察自己。就此而言，实比一般解释“人是从无而生”、“在出生之后始而为有”的西方思想高明得多。印度人可安详就死和轻视死亡，这在欧洲人的眼中简直是难以理解的事。因为欧洲人太早就把一些根据薄弱的概念强迫灌输进脑中，永远无法接受正确的概念，这实在是很危险的事。其结果，就像现在（1844

年)英吉利某些社会主义的堕落者和德意志新黑格尔派学生，否定一切，陷入绝对形而下的见解，高喊："吃罢！喝罢！死后什么也享受不到了！"也许他们就是因为这点才被称为兽欲主义吧！

然而，由于死亡的种种教训，却使一般人——至少欧洲人徘徊于死亡是"绝对性破灭"和"完全不灭"的两种对立见解间。这两者有错误，但我们也很难找出合乎中庸之道的见解。

我们先从实际的经验谈起。首先，我们不能否定下列的事实：由于自然的意识，不仅使人对个人的死亡产生莫大的恐惧，即使对家族之死亦哀恸不已。而后者显然并非由于本身的损失，而是出于同情心，为死者的遭遇大不幸而悲哀。在这种场合下，如果不流几滴眼泪表示一些悲叹之情，就要被指责为铁石心肠不近人情。基于此，复仇之心达到极点，所能加诸敌人的最大灾祸，就是把敌人置于死地。人类的见解因时因地而变；唯独"自然的声音"始终不变。从上述看来，自然之声显然在表示"死亡是最大的灾祸"，即死亡意味着毁灭以及生存的无价值。对死亡的恐惧实际是超然独立于一切认识之上的；动物虽不了解死亡是怎么回事，但对它仍有着本能的恐惧。所有的生物都带着这种恐惧离开世界。这是动物的天性，正如它们保存自我时时怀着顾虑一般，对本身的破灭亦常生恐惧。因此当动物遭遇切身的危险时，不但对其本身、连其子女也加以小心翼翼的守护，不仅为了逃避痛苦，亦为对死亡的恐惧。动物为何要逃窜、颤抖、隐匿？无非动物的生存意志使它们力图延迟死亡而已。死亡是威胁人类的

最大灾祸；我们最大的恐惧来自对死的忧虑；最能吸引我们关心的是他人生命的危险；而我们所看到的最可怕的场面则是执行死刑。但我要特别强调，人类所表现的对生命的无限执著，并非由认识力和理智所产生；它们反将认为眷恋生存是最愚蠢不过的事，因为生命的客观价值是非常不确定的——最少它会使人怀疑存在究竟是否比非存在好。经验和理智必定会告诉我们，后者实胜于前者。若打开坟墓，试问问那些死者是否想重返人世，相信他们必定会摇头拒绝。从柏拉图对话录的《自辩》（Apology）篇中，可以看出苏格拉底也有类此见解。即连笑口常开的伏尔泰也不得不说道：“生固可喜，但‘无’亦佳。”又说：“我不知道永恒的生命在何处，但现在的生命却是最恶劣的玩笑。”并且，人生在世，只是短短几十年，比之他不生存的无限时间，几乎可说等于零。因此，如稍加反省，为这短暂的时间而太过忧愁，为自己或他人的生命濒临危险而大感恐惧，或创作一些把主题放在死亡的恐怖上而使人感到惶恐悚惧的悲剧，实在是莫大的愚蠢。

人类对于生命的强烈执著是盲目而不合理的。这种强烈的执著充其量只在说明，求生意志就是我们的全部本质。对意志而言，不管生命如何痛苦，如何短暂，如何不确实，总把它当做至高无上的瑰宝；同时，也说明了意志本身就是盲目、没有认识力的。反之，认识力却可暴露生命的无价值，而反抗对生命的执著，进而克服对死亡的恐惧。所以通常当获胜的认识力得以泰然自若地迎接死神时，那些人就可以被我们推崇为伟大高尚的人。反之，若认识力在与盲目求生意志的对抗中败下阵来，而一心一意眷恋着生命，对于死亡的逼

近极力抵抗，最终以绝望的心情迎接死亡，则我们对这样的人必表轻蔑。在这里，我们不禁要提出疑问：为什么对于生命有无限执著的人以及尽一切方法延长寿命的人，反而被大家鄙视轻贱呢？还有，如果生命真是仁慈的神所赠给的礼物，为什么所有宗教皆认为眷恋生命与宗教有所抵触？为什么轻视生命反而被认为伟大高尚？总之，我们可以获得以下四点结论：（一）求生意志是人类最内在的本质。（二）意志本身没有认识力，它是盲目的。（三）认识是无关本来意志的附带原理。（四）在认识与意志的战斗中，我们一般赞扬认识的胜利。

既然“死亡”、“非存在”如此令人恐惧，那么，按理对于“尚未存在”的事情，人们也该会有恐惧之心。因为，死后的非存在和生前的非存在应该不会有所差别。我们在未出生前，不知已经经过多少世代，但我们绝不会对它悲伤，那么，死后的非存在又有什么值行悲伤的？我们的生存，不过是漫长无涯的生存中之一刹那的间歇，死后和生前并无不同，因此实在大可不必为此感觉痛苦难耐。若说对于生存的渴望，是因“现在的生存非常愉快”而产生，但正如前面所述，事实并不尽然。一般说来，经验愈多，愈对非存在的失乐园怀有更多憧憬。还有，在所谓灵魂不灭的希望中，我们不也是常常企盼更好的世界吗？——凡此种种，足以证明现世并不美好。话虽如此，世人却很热烈于谈论有关我们死后的状态问题；一般书籍论述和家常闲话触及这方面的，可说比谈生前状态问题还要多出几千倍。这两者虽然都是我们的切身问题，谈论原无可厚非，但如果 过分偏于一端，则难免钻入牛

角尖。不幸，几乎所有的世人都犯这毛病。其实，这两者是可以互相推证的，解答其一，便可查究其另一。现在，我们权且站在纯粹经验的立场。假定我过去全然不曾存在，如此，我们可进而推论，在我不存在时的无限时间，必是处于非常习惯而愉快的状态；那么对于我们死后不存在的无限时间，便可引以自慰。因为死后的无限时间和未出生前的无限时间并没有两样，毫无值得恐惧之处。同时，证明死后继续存在(例如“轮回”）的一切同样也可适用于生前，可以证明生前的存在。印度人或佛教徒对于这点有着脉络一贯的解释。但，正如上面所述，人既已不存在，一切与我们生存无关的时间，无论是过去或未来，对我们而言都不重要，为它悲伤实在毫无意义。

反之，若把这些时间性观察完全置之度外，认为非存在是灾祸，则其本身也是不合理的。因为一切所谓的善善恶恶都是对生存的预想，连意识也是如此。但意识在生命结束的同时便告停止。在睡眠或晕倒的状态下也同样停息。没有意识，就不会有灾祸了。总之，灾祸的发生是瞬间的事情。伊壁鸠鲁斯从这种见地做出他研究死亡问题的结论，他说：“死是与我们无关的事情。”并加注释说：因为我们存在时死亡不会降临，等到死神光临时，我们就又不存在了。即使丧失些什么，也不算是灾祸。因此，不存在和业已不存在的两者即应视为相同，无须惦挂在心。因而，从认识的立场来看，绝不致产生恐惧死亡的理由。再者因意识中有着认识作用，所以对意识而言，死亡亦非灾祸。实际说来，一切生物对于死的恐惧和嫌恶，纯粹都是从盲目的意志产生，那是因为生物

有求生意志，这种意志的本质有着需求生命和生存的冲动。此时的意志因受时间形式的限制，始终将本身与现象视为同一，它误以为死亡是自己的终结，因而尽其全力以抵抗之。至于意志实际上是否有恐惧死亡的理由，我将在后文再详细分析。

生命，不论对任何人来说都没有什么特别值得珍惜的，我们所以那样畏惧死亡，并不是由于生命的终结，毋宁是因为有机体的破灭。因为，实际上有机体就是以身体作为意志的表现，但我们只有在病痛和衰老的灾祸中才能感觉到这种破灭。反之，对主观而言，死亡仅是脑髓停止活动、意识消失的一刹那而已，继之而来的所有波及有机体诸器官停止活动的情形，究其实不过是死后附带的现象。因而，若从主观来看，死亡仅与意识有着关联。意识的消失究竟是怎么回事呢？这点我们可以由沉睡的状态做某种程度的判断。有过晕倒经验的人对此更有深刻的了解。大体上说，晕倒的过程，并不是逐步而来，亦非以梦为媒介的。在意识还清醒时，首先是视力消失，接着陷入完全无意识的状态，这时的感觉绝不会不愉快。的确，如果把睡眠比喻为死亡的兄弟，那么晕倒就是死亡的孪生兄弟。“横死”或“暴毙”想来也不会痛苦，因为受重伤时，通常最初都没感觉，过一阵后，发现伤口才开始有疼痛的感觉。当然，若长久受伤致死，那就和一般重病没有两样。其他如因溺水、瓦斯中毒、自缢等足以使意识瞬即消失的，都没有痛苦。最后，谈到自然死亡。因衰老而溘然长逝，通常那是生命在不知不觉间徐徐消逝的。因为人一到老年，对于情热和欲望的感受逐渐减低，以至消失；想象力渐次衰弱，一切心象模模糊糊，所有印象消逝得无影无踪，

事事俱丧失其意义。总之一切皆已褪色，只觉岁月匆匆飞逝。老人的蹒跚脚步，或蹲在角隅休息的身子，不过是他昔日的影子。这里面又还有什么值得死亡去破坏的东西呢？就这样，有一天，终于长睡不醒像梦幻一般——那种梦，就是哈姆雷特在他的独白中所寻觅的梦境、想想，我们现在正是在做那种梦啊！

还有一点必须附带说明。生活机能的维持虽也有着某种形而上的根据，但那不是不须努力的。有机体每晚皆对它屈服，脑髓作用因而为之停顿下来，各种分泌、呼吸、脉搏，及热能产生等也因而减低。就此看来，若是生活机能完全停止的话，自然死亡者的面孔大都显出满足安详的表情。总之，在临死的刹那，大致和噩梦觉醒时的那一瞬间相类似。

由此可见，不管死亡如何令人恐惧，其实它本身并不是灾祸，甚至我们往往还可在死神海因（Hain）身上找到你所渴望的东西。当生存中或自己的努力遭遇到难以克服的障碍，或为不治之症和难以消解的忧愁所烦恼时，大自然就是现成的最后避难所。生存，就像是大自然颁发的“财产委任状”，造化在适当的时机引诱我们从自然的怀抱投向生存状态，但仍随时欢迎我们回去。当然，那也是经过肉体或道德方面的一番战斗之后才有这种行动。大凡人就是这样轻率而欢天喜地的来到这烦恼多乐趣少的世界中，然后，又拚命挣扎着想回到原来的场所。——印度人把他们的死神雅玛塑成两种面孔：一种是令人毛骨竦然的恐怖脸庞，另一种则是神色愉快的脸孔。这就足以证明我的观点。

我们仍从经验的立场以观察尸体作为说明。众所周知，尸

体已停止知觉、血液循环、恢复作用等现象。虽然我一直无法查明这些现象为什么会停止、如何停止等问题，但我们可以推断，从前推动人体活动的那一股力量如今业已离去。那股力量究竟是什么？若说它是意识——即一般理性所谓的“灵魂”的话，显然是不当的。以我所见，意识并不是有机体生命的原因，毋宁说还是它的所产物，是其结果的表现物。总之，意识会因年龄的不同而有所差异；因健康情形、睡眠、觉醒、晕倒等等不同的状态而呈或强或弱的现象。故说它不是有机体生命的原因，而是其结果的表现。通常它只限于有机体存在时才能发生作用，一旦有机体死亡，它的作用也随之停止。我又发现，意识的完全错乱（即疯狂），虽会伴随着诸种活动力的低下或衰弱，使生命陷于危险的境域，然而精神错乱的人的感受性和肌肉力量却反而增强；只要没有其他原因加诸他身上，他的寿命不但不会缩短，反而会延长。其次，我又发现个体性是一切有机体的特性，同时它也是意识的特性。我虽然完全不了解这种个体性，但至少知道自然界的个别现象都是由一种普遍性的力量在无数相同的现象中推动着。再者，我们也不能因为如今有机体的生命已停止了，就据以推测前此推动它活动的那股力量化为虚无。那就像纺车虽已停止不动，但我们却不能因此推测纺织女郎亦已死亡一样。它也像钟摆再度回复它的重心，然后静止一样。乍看虽已停止活动，但不能认为重力已消失；重力依然在无数的现象中作用着。诚然，或许有人会反对我以上的比喻，认为在这种场合下，重力并没有能力停止这个钟摆的活动，只是我们肉眼看不到而已。有这种主张的人，不妨回头观察一下电

气，当放电之后，电气实际上已停止其活动。我所以引用此例，不过是想表示即使最微弱的自然力也有永恒性和普遍性。我们切不可被那些短暂无常的现象所迷惑，更不必以为生命已停止，赋予生命的原理已根绝，而认定死亡是人类的破灭。虽说现在已没有人有那么强的腕力能拉起 3 000 年前奥狄塞[①] 的那把弓，但一个有正确理解力的人，总不会认为那一把弓强劲的活动力已完全根绝。由此推论，以前使那业已消灭的生命活动的那一般力量，与如今欣欣向荣的生命中活动的力量是相同的。这种思想才比较切近真理。不错，我们的确知道，被因果的链锁所束缚的东西是会破灭的，因为那仅

质不灭相提并论。一般从逻辑所产生的论点，虽不致有绝对的错误，但大抵是片面的。例如，伊壁鸠鲁斯的彻底唯物论以及与之相反的柏格莱[①]的绝对观念论皆为极端片面的见解。它必须附带某些特定的条件才能显现出它的真理。若从更高的立场去观察，则可发现它仅是相对的真理，甚至是错误的。所以，唯有站在最高的立场，才能获致绝对的真理。我上述的见解应是极不成熟的，但古老的唯物论主张物质（或谓影像）不灭论，已显现出人类真正本质的不灭性；绝对物理学立场也可表明自然力的普遍性和永恒性——生命力也为一种自然力。因此，我上述不成熟的见解，实际也蕴含着生物不会由于死亡而蒙受绝对性破灭的主张：生物在自然之中存续。

现在我们且换个角度，试观察死亡与自然究竟有何关系。以下，我们仍以经验的根据来讨论这个问题。

不可否认，生死的决定应是最令人紧张、关心、恐惧的一场豪赌，因为在我们眼中看来，它关乎一切的一切。但是永远坦率正直绝不虚伪的自然以及圣婆伽梵歌[②]中的毗瑟孥却向我们表示：个体的生死根本无足轻重，不管动物或人类，它只把他们的生命委之于极琐细的偶然，毫无介入之意。看吧，只要我们的脚步在无意识中稍加留意，就可决定昆虫的生死。蜗牛不论如何防御、逃避或施展隐匿、欺骗的手段，任

① 柏格莱（Berkeley），英国哲学家。

② 圣婆伽梵歌（Bhagavad—Gita），系由长叙事诗《玛哈布拉达》（Mahabharata）第6卷的第25章到43章的700句诗所构成。

何人都可轻而易举地将它捕获。再看看在张开的网中悠游浮沉的鱼，欲逃无门，无法做逃走的打算。还有，在老鹰头顶上飞翔的鸟，在草丛中被狼看准的羊，它们都毫无戒心地漫步着，竟不知威胁自己生存的危险已迫在眼前。就这样，自然非但把这些构造巧妙得难以形容的有机体委之于强烈的贪欲，并且毫不容情地将它们委之于极盲目的偶然，或愚者的反复无常，或小孩子的恶作剧里。自然极明显地表示——它以简洁的神谕口吻说出，并未多加注释——这些个体的存灭与它毫无关联；既无意义，亦不值怜惜。并且，在这种场合，原因或结果都不是重要的问题。但万物之母所以一任其子民处于无数恐惧危险的境遇中，丝毫不加保护，乃是因它知道他们虽毁灭，但仍可安全回到自然的怀抱中；它们的死不过是一种游戏而已。自然对待人类与动物相同，它的话也可应用在人类身上，个人的生死对于自然根本不成问题，因为我们本身也等于自然。仔细想想，我们的确应该同意自然的话，同样不必以生死为念。附带必须说明的一点是，自然所以对个体生命漠不关心，是因为这种现象的破灭丝毫不影响其真正的本质。

进一步说，生死问题不仅是被极细微的偶然所左右，并且一般有机体的存在也是短暂无常，不论动物或人类，也许今天诞生明天就消灭，出生和死亡迅速地交替着。但另一方面，那些低级的无机物却有非常漫长的生命，尤其是绝对性无形式的物质（无生物），我们先天可看出它们无限长的存续。造物何以厚彼而薄此？我相信它本来的意旨是这样的：这种秩序只是表面的现象，这种不断的生灭只是相对性的，绝不

会波及事物的根底。不仅如此，一切事物内在本质，虽是我们肉眼所看不到的神秘东西，但它向我们保证：其本质绝不会因生灭而有所影响。至于谈到这些是如何发生的，我们既看不到，当然也无从理解，因而只有把它当做是一种戏法。因为最不完全最低级的无机物，都可不受任何事态的影响继续存在。然而具有最完全最复杂最巧妙的生物却经常除旧更新，旋即化为虚无，而把自己的场所让给从无而进入生存之中的新同类。显而易见，这是很不合理的现象。它绝不可能是事物的真实秩序，它所秘而不宣处一定很多。说得确实一点，那是由于我们的智慧被限制之故。

总之，生与死，个体的存在与非存在，两者虽是对立的，但那仅是相对性的，更非自然之心声。它所以使我们造成错觉，皆因自然实在无法表现事物的本质和世界的真正秩序。——绕着大弯说了一大堆，相信诸位心里必定会产生我刚才所述的那种直接而直观的信念了。当然，如果他是个平庸至极的人，他的精神力和动物的智慧无大差别，只限于能认识个体的话，则属例外。反之，只要有稍高的能力，可以看出个体之中的普遍相，亦即可以看出其理念的人；便该有某种程度的那种信心。而且，这种信心是直接的，因而也不会有差错。实际上，那些以为死亡是本身的破灭而过份恐惧的人，多半只是一些观念狭隘的人；至于极优秀卓越的人，便可完全免除这种恐惧心。柏拉图把他的哲学基础放在观念论的认识上，这是很正确的。然而，我刚才所述的那种直接从自然的理解所产生的信念，在吠陀（Veda）经奥义书（Upanischad）作者心中却是根深蒂固得出乎常人所想象。因

为从他们所说的无数言词中，能把那种信念强烈地迫近到我们胸中来，令人不得不以为他们的精神所以能直接受到这种启发，是因为这些贤哲在时间上比较接近人类的根源，能够明显地理解深刻的事物本质。印度那种阴郁神秘的自然背景，对于他们的理解的确是有所助益。但是，我们也可以从康德的伟大精神所形成的彻底反省中，达到和他们相同的结果。反省告诉我们，那迅速流转而为我们的智力所能理解的现象界，并非事物的真相，也不是事物的终极本质，而不过是它的现象而已。若再进一层说明的话，那不过是因为智慧原本就是由意志赋予的动机。

我们再客观地观察自然现象——假若我现在想杀死一只动物，不管是狗、鸟、青蛙，这时，它们大概万万想不到，它们的生命原动力会在我的恶作剧或不慎的行为下化为虚无。反之，所有的瞬间以无限多样的姿态充溢着自然力和生命欲而诞生了数百万种动物。这两个具备着相同性质、相同性格和体型的动物，唯一不同的只是物质。它们不断地丢弃这些物质，而产生新的生命乃使其自身的生命更新。——就此看来，已消失的东西和代之而起的生命，其本质应该完全相同，只不过稍微有了变化，生存形式稍微更新而已。因此，我们不妨说死亡之于种族，不过犹如睡眠之于个人而已——这种假定是很合理的。

不论在哪里都无例外，自然的纯粹象征是圆形，因为圆形是循环的图式。这实是自然界中最普遍的形式，上自天体的运行，下至有机体的生生死死，万物之中的所行所为，只有借这种图式，才可能在时间的流动中产生一种现实存在，即

眼前的自然。

我们不妨观察一下秋天时昆虫的世界：有的为了漫长的冬眠，预先准备自己的床铺；有的变成蛹以度过冬天，到春天时，已是返老还童之身时才作起茧来；更有许多昆虫像被死神的手腕抱住似的休息，只为了他日从它们的卵中产生新的种子，专心一意地整顿适合生存的场所。这些都是自然的不朽法则。它告诉我们，死亡和睡眠之间根本上并无任何区别，对于生命并无任何危害。昆虫预备巢穴或营筑自己的小房子，在那里产卵，把翌年春天即将出世的幼虫的食物安排妥当，然后静待死亡的来临。这正如人们在前一天晚上为翌晨所要用的衣物或食物而张罗，然后才能安心的就寝一般。同时，昆虫的秋死春生也和人类的就寝和起床一样，如果这种秋死春生和它的自体或真正本质不同的话，那么它根本就不会发生。

我们做这样的观察之后，再回到我们本身和我们的种族，若瞻望遥远的未来，人们脑中难免升起：此后将有数百万的个人以异样的风俗习惯而表现，他们究竟从何而来？他们如今又是在哪里？难道有一种巨大无比的“虚无”隐匿着那些后代人？也许这真是唯一的答案——如果你无视本质问题的话。但你所恐惧的虚无深渊究竟在哪里？到此，你应该恍悟，万物都有它的本质。以树木为例，树木内部有着神秘的发芽力，这种力量通过胚芽（每一代都完全相同）尽管树生生灭灭，它仍继续存在。所以说：“人间世代，犹如树木的交替。”现在在我周围嗡嗡作响的苍蝇，夜晚进入睡眠，明天还嗡嗡飞旋，或者，晚上死去，但等到春天它的卵又会出另一只苍

蝇。苍蝇在早上可再现，到春天仍会再现，冬天和夜晚对于苍蝇又有何区别？布达哈所著生理学一书中这样写道："尼基曾连续作 6 天的观察，他发现在浸剂中的滴虫类，上午 10 时以前还看不到，12 时以后就发现它们在水中乱动乱窜了。而一到夜晚它们便死亡，但到第二天清晨它们又产生新的一代了。"

就这样，万物只有一瞬间的逗留，又匆匆走向死亡。植物和昆虫在夏天结束它们的生涯，动物和人类则在若干年后死亡。死亡始终不倦怠不松懈地进行它的破坏。尽管如此，万物似又毫无所损地照常生存着，仿佛不灭般存在于各自的场所。有的民族虽然不时改变它的名称，但仍以不灭的个体延续着。不仅如此，历史虽是经常叙说不同的故事，但通常它的行动和苦恼则是相同的。总之，历史有如万花筒，每当回转时，都让我们看到了新的形状，而实则不论何时我们所看到的都是相同的东西。因此，这样的生灭并不影响事物的真正本质，同时，这种本质的存续与生灭毫无瓜葛，因而它是不灭的。生存和一切的欲望，在现实中无间断而无限地涌现着。因此，从蚊子到大象，在一切动物中，即使我们随意抽取一段时间来观察，它们皆保持着一定的数量。它们虽已经过几千次的更新，但出现的永远是相同之物。种族常存，只有它是不灭的，而个体也意识到它和自己为同一之物而快乐的生存着。求生的意志表现在无限的现在中，因为"无限的现在"，乃是种族生命的形式。因而种族是不会衰老、永远年轻的。死亡之于种族，犹如个体的睡眠或者是眼睛的一眨。印度诸神化身为人的姿态时，即知悉个中的奥秘。一到夜晚世

界似乎已消灭，实则却一瞬也不停止它的存在。同理，人类和动物看起来好像是由于死亡而告消灭，但其真正的本质仍不间断的延续着；出生与死亡迅快地交替着，而意志永远的客观化——即本质不变的理念，却像出现在瀑布上的彩虹一般，是确立不动的。这是时间性的不朽。为此，死亡和消灭经过数千年后，一切皆已消失净尽，但自然所表现的内在本质仍丝毫无损。所以，我们经常快活地说："不管海枯石烂，我们永不分离。"

对于这个游戏，应该除去那些曾说"此生已不虚度"的人。但对此我们不准备详加叙述，这里只特别提醒读者一件事情：出生的痛苦和死亡的难挨，这两者本是求生意志本身为走向客观化及通往生存的不变条件；只有在这两个条件之下，我们的本质才能不参与时间的经过或种族的死灭，而存在于永远的现在中享受求生意志的肯定果实。

现在的基础，不论就其内容，或材料而言，通过所有的时间本来是相同的。我们所以不能直接认识这种同一性，正是因为时间限制了我们的智慧形式，使我们对未来到的事情产生错觉。

归纳以上的观察，诸位或许已能理解被视为异端邪说的伊里亚学派[①] 所说"无所谓生灭，全体并未变动"的真正意义了。巴门尼底斯和梅利索斯之所以否定生灭，是因为他们

① 伊坦克亚学派：出生于意大利维拉地方，或在该地教授的古代诸哲学家。如：巴门尼底斯（Parmenides）、克塞诺法纳（Xenophon）、梅利索斯等为其中之代表者。他们主张存在唯一不变，反对海拉克利图斯（Herakleitos）一派的哲学。

深信万物是不动的。同时，普鲁塔克为我们保存恩匹多克里斯[①]的优美语句，也很明显地说出了这些现象：

> 认为存在的东西是由生至灭、以至归于零的人，是个欠缺深沉思索的愚者。一个贤者，绝不会在我们短暂的存在其间——此称之为生命——为善善恶恶所烦恼。更不会以为我们在生前和死后皆属虚无。

此外，在狄德罗[②]《宿命论者杰克》书中有一节常为人所疏忽的文字，在这里大有一记的价值。他说：

> 一座广大的城堡入口处写着：我不属于任何人，而属于全世界，你在进入这里之前，在这里之际，离开此地之后，都在我的怀抱中。

诚然，人类由"生殖"凭空而来，基于此义，"死亡"也不妨说是化为虚无。但若能真正体会这种"虚无"，也算颇饶兴味了，因为这是经验性的"无"、绝对性的"无"。换言之，只须具备普通的洞察力，便足以理解：这种"无"不论在任何意义下，都不是真正的一无所有。

尽管永无休止的时间洪流掠夺了它的全部内容，存在于现实的却始终是凝固不动而永远相同的东西。就此而言，我们若能以纯客观的态度来观察生命的直接进行，将清楚地看出：在所谓时间的车轮中心，有个永远的现在。若是有人能与天地同寿得以一眼观察到人类的全盘经过，他将可看到，出生和死亡只是一种不间断的摆动，两者轮流交替，而不是陆

---

① 恩匹多克里斯（Empedokles）希腊哲学家。

② 狄德罗（Djderot）：法国启蒙斯哲学家、百科词典编辑者。

续从“无”产生新个体，然后归之于“无”。种族永远是实在的东西，它正如我们眼中所看到的火花在轮中的迅速旋转；弹簧在三角形中的迅速摆动；棉花在纺锤中的摆动一般，出生和死亡只是它的摆动而已。

一般人对于我们的本质不灭这一真理的否认，并非根据经验，而是来自偏见——此最足以妨碍我们认识人类本质不灭之说。所以，我们要断然舍弃偏见，遵循自然的指引去追求真理。首先，我们先观察所有幼小的动物，认识那决不会衰老的种族生存。不论任何个体，都只有短暂的青春，但种族却永远显得年轻，永远新鲜，令你觉得世界宛如在今天才形成似的。试想想看，今年春天的蓓蕾，与天地始创那年春天的蓓蕾，不是完全相同吗？同时，你能相信，这些事实是由这期间世界发生过数百万次从“无”创造出的奇迹吗？如果我郑重其事地下断言，现在在庭院里游戏的猫和 300 年前在那里跳跃嬉游的猫是相同的一只，的确会被认定是疯子；但若坚信今天的猫和 300 年前的猫根本上完全相异，那就更像疯子了。诸位不妨仔细认真地观察任何一种高等脊椎动物，当可看出，这些动物的理念（种族）的永恒性，是表现于个体的有限性之中。即，只有通过个体，种族这一个集合名词才有意义。就某种意义而言，在时空之中所表现的个别存在，当然是真实的，但“实在性”是隶属于理念，只有它才是事物不变的形式；基于此，个别的存在只是在彰显全体的“实在性”而已。柏拉图深悉于此，所以，理念成为他的根本思想和哲学中心。对这一点必须要有所理解，才有深入一般哲学的能力。

哗哗飞溅的瀑布，像闪电一般迅速地转变，但横架于飞瀑之间的彩虹，却始终凝固不动。同样，一切的理念，即一切动物的种族，也无视于个体不间断的转变，求生意志原本扎根于斯，表现于斯。所以，对意志而言，真正重要的只是理念（种族）的存续。生物的生死演变，正像飞溅的瀑布，而理念的形态，正如横架飞瀑之上的彩虹。因此柏拉图看出，只有理念（种族）才是真正的存在，个体是不断生灭的形态。唯其能深深意识到本身的不灭，不管动物或人类，才能平心静气心安理得地面对不知何时降临的个体毁灭，两眼之中呈现着不受死灭的影响的安详。如果人类会具有这种安祥的话，该不是由于不明确而易变的教条吧！正如以上所述，我们不论观察任何动物，都可了解死亡并不妨碍"生命核心"——意志的发现；这或许是因为一切动物都蕴藏某种难以公开的神秘吧！让我们看看所饲养的狗，它们活得多么安详！多么有生气！某一只狗的死，并不影响其他狗的理念。推究狗的演变历史，死去的仅是它的影子；狗仍然丝毫无损地呈现在眼前；出现在被时间所束缚的我们的认识中的，不过是它的影像而已。我们怎可相信时时都生存着的填满一切时间的东西竟会消灭呢？或者说死亡若是个体的毁灭的话，一个由生殖产生的个体便会取而代之。

康德主观上认为时间的形成先于我们的理解，不属于物自体。此虽带消极性，却也是有道理的。如今，我再以客观的方法，努力寻求以显示它积极的一面：首先，物自体只有和时间结合，才能显示出它无关乎生灭；再者，如果时间的生灭现象没有永恒性的核心的话，恐怕也无从周而复始、生

生灭灭了。永恒性是不以任何直观为基础的概念，它意味着超越时间的生存。但正如普罗提诺斯[①]所说："时间是永恒性的复制品，时间只是永恒性的影像。"同理，我们的生存也只是本质的影像。因为时间是我们认识的一种形式，所以这个本质一定存在于永恒之中，但也由于这个形式，我们才认为人类的本质及一切事物的本质是无常的、有限的、会破灭的。

作为物自体的意志，最充分的客观化是其各阶段中的（柏拉图式的）理念。然而，体质的诸种理念，只有在特别优惠的条件下，才偶尔呈现；反之，对于个体的认识而言，在时间之中，理念是采取种族的形式而表现。理念在时间之洪流中变成对全种族的观照。因之，种族是物自体（即求生意志）最直接的客观化，一切动物以及人类最内在的本质，乃是在于种族中。求生意志强烈活动的根源也在于种族中，而绝不是在个体内。相反的，直接的意识则只存在于个体中，因而，个体总以为自己与种族相异。为此，我们才会恐惧死亡。求生意志表现出对饥饿和死亡的忧虑；关系于子孙的则是，性欲以及对于子孙的舐犊之情。同时，造化并未具有个体所特有的妄想，它只密切注意种族的维持，对个体的破灭则表现冷淡。因为对造化而言，个体仅为手段，种族才是目的。为此，造化所加诸于个体的恩赐，只是尽量求其节约，加诸于种族的，则为大量浪费，其间差距极为显著。我们且举后者的例子，如树木、鱼、虾、白蚁等每一个体年均可产生数百万以上的胚种，而对于它自身则只有经过不断努力，才能维

① 普罗提诺斯（Plotinos）：希腊哲学家。

持它的生存。因此，某些动物一旦残废或衰老，通常只有饿死，有时，如果在缺少了一种器官的场合下，又将如何呢？如果可以节约的话，有的会变态，有的甚至免掉该器官。例如，许多幼虫没有眼睛，就是如此。那些可怜的动物，在树叶中摸索着，因为没有触角，在触到物体之前，¾的身体总是在空中晃来晃去的，错过了身边的许多食物。然而，这就是自然界的节约法则。我们很可以在“大自然从不制造任何无益或多余的东西”的语句下，另加一句：“大自然从不浪费任何东西。”与此相同的自然倾向则表现在以下两点：个体的年龄如愈适合生殖，则他的自然治愈力愈强，创伤和疾病较易康复，这种治愈力随着生殖力的衰弱而减退；生殖力消失后，个体已毫无用处了。

追根究底，一切客观性的东西都是主观性的不灭表现，其中道理极为明显，因为客观性必须借助于主观性的表现，才能存在；主观性是本质，而客观性是现象。因为一切事物的根源，必是为了事物的本身，且必定存在于主观性的东西中，而不存在于客观性的东西中。因而，哲学的出发点是本质性、必然性、主观性，即观念性的东西。反之，若从客观性的东西出发，则流于唯物论了！

一切实在的根源存在于我们内部中。换言之，凡人都有着“本质不灭”的意识，这种不会因死亡而破坏的深刻信念，也可由人们在临死时无法避免的良心自责来证明；任何人的心灵深处无不具备它。这种信念完全是以我们的根源性和永恒性的意识为基础的。斯宾诺莎说：“我们能感觉和经验着我们是永恒的。”总之，凡是有理性的人，只要不认为本身是起

源，而能超越时间去思索，就会了解自己是不灭的。反之，认为自己是从无中产生出来的人，势必也要以为自己会再回到虚无中去。

有几句古代格言，实可做为生物不灭说最确实的根据。“万物并不是从无中所产生，同时，也不是复归于虚无。”所以，巴拉塞斯[①]曾说过一句很贴切的话：“我们的灵魂是从某物所产生，因此不会回归于虚无——就因为它是从某物所产生的！”他已隐约说出真实的根据。但对于那些认为人类的出生是“绝对”起点的人而言，就无法不认为死亡是人类绝对的终结了。因此只有认为自己非“非生”的人，才会认为自己不死。所谓出生，若按其本质及含义来说，包括死亡，那是向两个方向伸出的同一条线。如果，前者是从真正的无中发生，那么后者也是真正的灭亡。但实际上，唯有我们的真正本质是永恒的，我们才可以承认它的不灭；如果人类乃是从无中所产生，当然也只有假定死亡是它绝对的终结了。这一种观点和《旧约》所持的理论完全相符。因为，“万物是从无中所创出来的”理论与不灭说大相径庭。《新约》的基督教也有不灭说，但它的精神是属于印度化的，也许它的起源也来自印度，而以埃及为媒介注入基督教中。但是那种印度的智慧，虽接上迦南之地的犹太枝干，但与不灭说并不调和。这正如意志自由论之不调和的意志决定论一样。

不是根本的独创性的东西，或者，不是由同一块木料所做成的家具，它总是显得有点别扭。反之，婆罗门教或佛教

① 巴拉塞斯：瑞士文艺复兴时期的医学家、科学家。

的论点就能够与不灭说前后衔接，脉络一贯。他们认为，死后的存续也连带着生前的生存，生物是为偿还前世的罪孽而有生命。在哥鲁·布尔克的《印度哲学史》中的一节曾说："毗耶婆①虽认为婆伽梵派的一部分稍涉异端，但他所强调反对的是，如果灵魂是'产生'出来的话，即有'开始'的话，那就非永远的了。"乌布哈姆在《佛教教义》中更有如下的叙述："堕于地狱者，是受最重惩罚的人，因为他们不信任佛陀的证言，而皈依'一切生物始于母胎，而止于死亡'的异端教义。"

把自己的生存解释为偶然现象的人，当然不免对因死亡而丧失生存感到无比的恐惧；反之，若洞察人，尚可了解其中心有某种根源的必然性，而不相信我们的生存只限于短暂的一刹那。试想，在我们存在的过去，既已经过无限的时间，发生无限的变化，在我们的背后，绵延着无限的时间。以此推论，我们实际上生存于所有的时间中——现在、过去和未来。若"时间"的力量能引导我们的存在走向破灭，我们更可说，存在是一种固有的本质，一旦形成这种状态，即永远屹立不坠，不受破坏。它正如阳光，虽在黑夜消失，或偶受云雨、暴风的遮挡；但黑夜过去，云破雨霁，阳光仍普照大地，它是永恒的，不可能化为虚无。所以，基督教告诉人们"万物复归"；印度人认为由于梵天不断地反复而创造世界；希腊哲学家也有类似的说法。这些教训都可显示出存在与非存

① 毗耶婆：本为"编辑者"之意，后来成为印度的专名词，各种经典皆托为毗耶婆所作。

在的巨大秘密——即它在客观方面构成无限的时间，主观方面形成一个“点”——不能分割、经常现存的现在。康德的不灭论强调：时间是观念性的，物自体才是唯一的实在性。但有谁能了解此中的道理呢？

要求死后无限存续的人，恐怕只有牺牲生前无限的过去，才可望获得了。盖以他对生前的生存既然毫无记忆，在他的意识中，意识是与生俱来的，故必以为他本为虚无，而由出生带来他的生存。这一来，就得以生前无限的时间去买取死后的无限生存了。所以，我们必须把意识的生存当作另一回事，方能不介意死亡的问题。

我们的本质可区分为“认识”和“意欲”两部分，明乎此，才可了解“我”实际是很暧昧的词汇。有人认为“死亡是‘我’的完全终止”，有的见解则较达观：“‘我’真正本质的极微小部分。”仔细探究，“我”实际是意识中的死角，因它正如网膜上视神经所穿入的盲点一般，并无感光作用；也如我们的眼睛，能够看到一切，唯独看不到自己。此正与产生认识力的脑髓作用完全相应，我们的认识能力完全外向，其目的仅在保存自我，即为搜寻食物捕获猎物而活动。因此，各人所知悉的，只有表现于外在直观中的本身个体而已。反之，如果他了解透彻的话，反而会对这副臭皮囊付之以冷笑，甚至舍弃自己的个体性：“即使丧失这个个体性，与我又有何碍？因为我的本质中仍可产生无数个个体性。”

退一步说，个体性果真能无限地延长下去，人也势必会感到过分单调而厌腻；为避免于此，他反倒希望早些归于虚无。试看，大多数人——不，一切的人类，不论置身任何状

态皆不能得到幸福，如果免除了穷困、痛苦、苦恼，随即陷入倦怠无聊；如果为预防倦怠，则势必痛苦丛生。两者交互出现。因而，人类若仅处于“更好的世界”是不够的，除非本身发生根本的变化——即中止现在的生存。光只置身于另一个世界，而在这个世界中，人的本质毫无变化，结果还是相同的。

客观物必须依存主观物，其结局也以此为基础。“生命之梦”以人体器官为组织，以智慧为形式不断地编织下去，等到人的全体组织消灭时，梦终于觉醒了。真正的做梦，醒来时，人还是存在着；而担心死亡后一切皆将终止的人，却犹如没有梦的人而还强要他做梦一样。

个体意识由于死亡而终止，然而，又是什么使他还能燃起对永恒生命的热爱呢？他所希求的究竟是什么呢？细察人类意识活动的大部分内容，不，几乎是全部内容，可以知道，那不外是由于他对世界的怜悯和对自我的执著；他的目的无非为了求得活得不虚此生而已。所以，古人往往在死者的墓碑上刻着“无愧此生”或“愉快安息”的字样，其中实有无比深刻的含意。

那些为世界而怜悯的人，是与世间的“来世责罚”或“精神不朽”相关联的，他们希望在死后获得赐福或获得永远的尊敬。而这乃正是以“德行”为手段，以“利己主义”为目的的一种做法。然而也正由于这种作法，人类的仁爱精神——宽恕、救难及不为人知的善行等——才得以永久维系。

其实，所谓“开始”、“终了”或“永恒”，纯系借时间为前提才能通用的概念。但时间并不能带来绝对的生存，亦非

存在的方法，它只是用以认识我们及其他事物之生存的一种认识形式。因此，“停止”、“永存”等概念唯有在这种认识力的范畴——即呈现于现象界中的事物——才能适用，而非关乎事物的本质。

经验明白显示着：“死亡”是时间性生存的终止。然而仍然必须知道一切经验的认识以及所有卷入生灭过程的物质，实际仅是现象而已，它们并非物自体。那么，对于死后究竟能否存续的问题，应该作何解答呢？我们只有这样说：“生前若不曾存在的话，死后也不会存在；反之，若某些东西非‘出生’而来，死亡亦无法加以破坏。”

斯宾诺莎说得对：“我们可以感觉或体验到‘永恒’。”试看我们对最遥远的儿时记忆是何等新鲜！任何人必曾有过某种绝对不灭的东西：在意识之上，为意识与肉体共同基础的意志。意识与死亡同时消失，但产生及维持意识的物质并未消失；生命虽已逝去，但表现于其中的生命原理并未消失。它就是永恒不灭的意志，人类一切形而上的不灭的永恒的东西皆存在于意志之中。

在现象界中，由于认识形式的限制——即由于“个体化原理”之时空的分隔，人类的个体看来是必会趋于破灭的，然而实际上却不断地有其他新个体代之而起：种族的不灭，即为个体不灭的象征。因为对生存的本质（意志）而言，个体与种族之间并无任何区别，而是一体的两面。

在此，我必须特别强调：现象与本质二者是无从比较的。换言之，表象世界的法则完全不适用于物自体（意志）的法则，甚至可说二者根本对立。举例来说，生殖行为是意志最

直接和最大的满足，但它只是盲目行动之下的肉欲工作，在通过了意志的自我意识下轻易的形成有机体。然而，表象世界的有机体构造却极尽巧妙、极端复杂和无比精密。按理，造物者应该尽其可能地去照顾和监护这些个体，但事实正好相反，它却是漫不经心地任其委之于破坏之手。根据以上的对照，我们不难了解现象与物自体间的差异所在，进而可以察知，我们真正的本质并不因死亡而有所破坏。意志本质仅表现于个体的现象，正如我们在镜中的影像一般，镜子破碎，影像即告消失，而使意志产生它与现象同时消灭的错觉。所以，尽管哲学家们从认识的立场找出许多适切的理由反复说明“死亡并无任何危害”，但仍无济于事，因为它是盲目的意志。

意志是永恒不灭的，所有的宗教和哲学，只赐予善良的意志酬报——在“永恒的世界中”，而对其他——如卓越的智慧等却从未有过类似的承诺。

附带说明，形成我们本质的意志性质很单纯，它只有意欲而无论识；反之，认识的主体——智慧，则是意志客观化所产生的附属现象。因为，根据自然的意旨，智慧的产生是为了协助盲目的意志，以作为它的引导者和守护者。认识必须依附于有机体的肉体，有机体又以肉体为基础，所以，在某种意义上，有机体也许可以解释为“意志与智慧的结合”。智慧虽是意志的产物，但它与意志却站在对立的旁观者的地位；不过，它所认识的只是在某一段时间中经验的片断的属于连续性刺激和行动中的意志而已。动物的意志也可获得智慧，然而它的作用更小，仅在追求自己的目的时，作为照明之用——本质之为物，对智慧而言始终是一个谜，因为它所

看到的只是个体不断的产生和破灭，它永远不能了解本质的超越时间性。不过，我们也许可以这么说：对于死亡的恐惧或多或少是缘于个体的意志不愿脱离原来的智慧。

绝大部分的死亡恐惧不外是基于“自我已消灭，而世界依然存在”的错误幻觉。这是一种很可笑的心理。意志之于世界，如影随身。意志是这个世界的真正主人，它赋予了一切生物的生存，它是无所不在的。如今，这世界的主人却被个体化原理形成的妄想所困扰而绝望，以为自己踏入深渊，行将死灭，岂不可笑？事实上，“世界虽消灭，而自我的内在核心却永远长存”。

死亡之于物自体（意志），犹如个体之于睡眠，意志由于这种“死亡的睡眠”，而获得别的智慧和新的意识；于是，这个新的智慧和意识以新鲜生物的姿态再度登场。反之，如果记忆和个体性永远存留于同一意志中的话，意志将感到非常难耐，因为它只有无穷无尽的持续苦恼。

但我们的智慧因受时间形式的限制，并不了解物自体的问题，因此，上述情况就被宗教解释为“轮回”。现在，我们如果再引出“性格（意志）遗传自父亲，智慧遗传自母亲”的论点来佐证：所谓“轮回”实与我上述的见解非常吻合。人类的意志虽具有各自的个体性，但在死亡之后，借着生殖而从母亲获得新的智慧，由是遂脱离原来的个体性，成为新存在。这个存在不复记忆前世的生存，因为记忆能力的根源——智慧（属于一种形式），是会消失的。故此，这种状况，与其名之为“轮回”，不如说“再生”较为贴切——根据哈地（Hardy，Robert Spence）的《佛教手引》及柯宾（Koppen）

的《佛教纲要》等书的记载，佛教的教义与上述的见解原是一致的，但对大部分佛教徒而言，这种教义深奥难解，轮回说却浅显易懂。

此外，新生物的诞生与死亡之间有着极密切的关系。据舒努雷《碗疫史》中所述，14世纪时，鼠疫症曾一度流行于世界各地，死者不计其数，世界人口大为减少，但嗣后即呈现异乎寻常的多产现象，而且双胞胎非常多。据说，此时期所降生的孩童竟无一人长着完全的齿列，这岂非是很不可思议的事情？又，德国医学家卡斯培（Casper）曾撰有《关于人类寿命》一书，该书作如下两点结论：一是出生数对于寿命和死亡率有着决定性的影响；二是出生率与死亡率往往相一致，即比率增减相同。这是作者从许多国家和地区搜集许多例证后所确立的原则，其精确性想来应无可置疑。个体之间的亡续不能简单等同于形而下的关系。这件事说明了，每一个体皆含着"不灭之芽"，经过"死亡"后再被赎取回来，于是产生新生命，这就是它的本质。如果能沟通出二者之间（不灭之芽与新生命）桥梁的话，也许，生物生死之谜即可迎刃而解。

众所周知，轮回是婆罗门教和佛教的中心教义，实际上它的起源极古老，很早就取得大多数人的信仰。大概除犹太教及它的两个分支外，几乎所有的宗教皆有轮回之说。基督教主张，人们在赎回他的完全人格后，即可在可以自我认识的另一世界中相会。而其他宗教则认为这种相会在现世已进行着——只是我们无法分辨。

轮回的信仰，实际可说是基于人类自然的信念所产生，它

深植于世界各民众和贤者的脑海中。绝大多数亚洲人自然不在话下，同时它也为埃及和希腊人所信奉。希腊哲学家Nemesius曾说："一般希腊人皆信灵魂不灭之说，即灵魂可以从一个人的身体移注到另一人之中。"此外，如北欧、印第安以及澳大利亚，也可以找到这一信仰的痕迹。它又是督伊德(Druide)教派的基础（印度境内的一支回教，信仰轮回，禁止一切肉食)。此外，一般异教——如Simvn派、Gnosis派、Basillides派、Marcion派、Valentinus派、Mani派等，轮回信仰均根深蒂固。毕达哥拉斯、柏拉图等大哲人更将它纳入他们的学术体系中。里希田堡（Lichtenderg）在《自传》中也说道："我始终丢不开'我在出生前即已有过死亡'的思想。"休姆（Hume）在《灵魂不灭论》特别强调："在这种学说中，轮回是哲学唯一值得倾听的东西。"——只有犹太教和它的两个支派，持相反的意见。他们认为人类是从"无"中创造出来的。虽然他们凭着火和剑，在欧洲及亚洲的部分地区放弃了这足以慰藉人类的古老信仰，但它究竟能持续到何时呢？从宗教史看来，我们实不难判定它的命运。

死亡，也许可以解释为："求生意志中的利己心在自然中所受到的大惩戒。"或者是："对人类生存的一种体罚。"就后者言之，死神将说道：你们是不正当行为（指生殖）的产物，谕是根本的错误，所以应该消灭。因此死神借"死亡"辛苦地解开由生殖欲望所作的结，让意志遭受打击，以彰明神；就前者而言，意志中的利己心总妄想着自己是存在于一个个体中，一切的实体只局限于自己。因此，死亡便以暴力破坏个体，使意志在失望之余唤醒它的迷误。其实，意志的本质是

永远不灭的，个体的损失仅是表面的损失而已，以后它仍将继续存在于其他的个体中。所以，一个最善良的人，“人我”的区别最小，也不会把“他人”当作绝对非我的人；反之，恶人对“人我”之区别则甚大，且是绝对性的。死亡是否被看作人类的破灭程度的大小，也可定论。

如果能够善用机会的话，“死亡”也是意志的一大转机，因为在生存中的人类意志并不是自由的。一个人的行为是以性格为基础，而性格是不会改变的，故其所行所为完全隶属于必然性。如果他继续生存的话，只有反复相同的行为，而各自的记忆中必定存留着若干的不满。所以，他必须舍弃现在的一切，然后再从本质之芽萌生新的东西。因此，死亡就是意志挣脱原有的羁绊和重获自由的时候。吠陀常言：“解开心灵之结，则一切疑惑俱除，其‘业’亦失。”死亡是从偏狭的个体性解脱出来的瞬间，而使真正根源性的自由得以再度显现。基于此义，此一瞬间也许可以视之为“回复原状”。很多死者之颜面——尤其善人——所以呈现安详、平和之态，其故或即在此。看破此中玄机的人，更可欣然迎接死亡，舍弃或否定求生意志。在他们眼中看来，我们的生存即是“空”。佛教信仰将上境界称之为“涅槃”，或称“圆寂”。

# 论人格

一般说来，“人是什么”比“他有些什么”和“他人对他的评价是什么”更能影响他的幸福。因为个性随时随地伴随着人并且影响他所有的经验，所以人格——也就是人本身所具的一些特质——是我们首先应考虑的问题。能从各种享乐里得到多少快乐是因人而异的。无论肉体上还是精神的享乐都是如此。当我们用英文里的句子——好好享受自己时（to enjoy oneself），这话实在太明白不过了，因为我们不说“他享受巴黎”，却说“他在巴黎享受（自己）”。一个性格不好的人把所有的快乐都看成不快乐，好比美酒到充满胆汁的口中也会变苦一样。因此生命的幸福与困厄，不在于降临的事情本身是苦是乐，而要看我们如何面对这些事情，我们感受的强度如何。人是什么？他本身所具有的一些特质是什么？用一个词来说，就是人格。人格所具备的一切特质是人的幸福与快乐最根本和直接的因素。人格因素的影响是不可消除的，其它因素都是间接的，所以它们的影响力可以消除。这就说明了为什么人的根深蒂固的嫉妒心性难以消除；不但如此，人常小心翼翼地掩饰自己的嫉妒心。

在所有我们所做和所受的经历当中，我们的意识、素质总占着一个经久不变的地位。一切其他的影响都依赖机遇。机遇都是过眼烟云，稍纵即逝，且变动不已的；唯独个性在我们生命的每一刻里不停地工作。所以亚里斯多德说："持久不变的并不是财富而是人的性格。"我们对完全来自外界的厄运还可以容忍，但由自己的个性导致的苦难却无法承受：命运可以改变，个性却难改变。人自身的福祉，如高贵的天性、精明的头脑、乐观的气质、爽朗的精神、健康完善的体魄，简而言之，是幸福的第一要素。因此我们应尽心尽力去促进和保存人生幸福，莫只求功名与利禄。

能给人带来直接快乐的内在品格莫如愉悦健全的精神。愉快而喜悦的人是幸福的，是因为其个人的本性就是愉快而喜悦的。这种美好的品格可以弥补因其它一切幸福的丧失所生的缺憾。假如你想知道一个年轻、英俊、富有而受人尊敬的人是否幸福，只需问他是不是欢愉？假若他是欢愉的，则年轻，年老，背直，背弯，有钱，无钱，这对他的幸福又有什么关系？总而言之，他是幸福的。早年我曾在一本古书当中发现了下面两句话："如果你常常笑，你就是幸福的；如果你常常哭，你就是不幸福的。"这是很简单的两句话，而且几近于老生常谈，却使我一直无法忘怀。让愉快与你同在，你应该让愉快开启你的心扉。事实上，愉快的本身便是直接的收获——它不是银行里的支票，却是换取幸福的现金；因为它可以使我们立刻获得快乐，是我们人类所能得到的最大幸事。就我们的存在对当前来说，我们只不过是介于两个永恒之间极短暂的一瞬而已。我们追寻幸福的最高目标就是如何

保障和促进这种愉快的心情。

能够促进愉快心情的不是财富，却是健康。我们不是常从工作在野外的人们脸上找到愉快满足的表情吗？而那些富有的上层阶级人士不常是忧容满面、满怀苦恼与忧愁吗？所以我们当尽力促进健康，唯有健康方能绽放愉悦的花朵。至于如何促进健康实在也无需我来指明——既不要太抑制自己，又要避免任何形式的过度放纵自己和消除激烈不愉快的情绪，经常做户外运动，洗冷水浴以及遵守卫生原则。没有适度的日常运动，便不可能永远健康，生命过程便是依赖体内各种器官的不停运作。运作的结果改善身体各部门，也改善了全身。亚里士多德说："生命便是运动。"运动的确是生命的本质。有机体的所有部门都一刻不停地迅速运动着。比如说，心脏在一收一张间有力而不停息地跳动，每跳 28 次便把所有的血液由动脉运到静脉再分布到身体各处的微血管中；肺像个蒸汽引擎无休止地膨胀、收缩；内脏也总在蠕动地工作着；各种腺体不断地吸收养分再分泌激素；甚至于脑也随着脉搏的跳动和我们的呼吸而运动着。世上有无数的人注定要从事坐办公桌的工作，他们无法经常运动，体内的"骚动"和体外的"静止"无法调和，因而必然形成反差。正如大树的繁盛荣茂需风来吹动一样，体内的运动也需要适度的体外运动来平衡。

幸福维系于人的精神，精神的好坏又与健康息息相关。我们在健康强壮时和病魔缠身时，对于同样的外界环境和事件却有完全不同的的看法与感受。使我们幸福或不幸福的，并非客观事件，而是那些事件给予我们的影响和我们对它的看

法。就像伊辟泰特斯所说："人们不受事物的影响，却受他们对事物的看法的影响。"一般说来，人的幸福十之八九有赖于健康的身心。有了健康，每件事都是令人快乐的；失掉健康就失掉了快乐。即使那些具有伟大的心灵和快活乐观的气质的人也曾因健康的丧失而使人生黯然失色，甚至变质。所以当两人见面时，我们首先便问候对方的健康情形，相互祝福身体康泰。只有最愚昧的人才会为了其它的幸福牺牲健康。不管其它的幸福是功、名、利、禄、学识，还是过眼烟云似的感官享受，世间没有任何事物比健康更显得重要。健康是成就人类幸福最重要的成分。

愉快的精神是获得幸福的要素，健康有助于精神愉快，但仅有身体健康还不够。一个身体健康的人可能终日愁眉苦脸，郁郁寡欢。忧郁根源于内在的体质上，此种体质是无法改变的，它系于一个人的敏感性和他的体力、生命力的一般关系中。不正常的敏感性会导致精神的不平衡，例如忧郁的人总是比较敏感的，过度忧郁症患者却会爆发周期性的无法抑制的快活。天才通常是精神力即敏感性很强的人。亚里士多德曾说："所有在哲学、政治、诗或艺术上有杰出成就的人士都具备忧郁的气质。"西塞罗也有这种想法。

柏拉图把人分成两类，那就是性格随和的人和脾气暴躁的人。他指出对于快乐和痛苦的印象，不同的人有不同程度的受容性，所以同样的事情可以令某人痛苦绝望，另一人却一笑置之。大概对不快乐的印象受容性愈强的人对快乐的印象的受容性愈弱，反之亦然。每件事情的结果不是好就是坏。总担忧事情可能变坏，即使结果是好的，他们也不快活。另

一方面，却不担心坏结果，只要结果是好的，他们便很快乐。这就好比两个人，一人在10次事业里成功了9次，还是不快乐，只懊恼那失败的1次；另一人只成功了1次，却在这次的成功里得到安慰和快乐。然而世上的事总是利弊互见。阴悒而充满忧虑个性的人所遭遇和必须克服的困厄苦难多半是想象的，而欢乐、又漫不经心的人所遭受的困苦都是实在的。因此凡事往坏处想的人不容易受失望的打击，反之，凡事只见光明一面的人却常常不能如愿。内心本有忧郁倾向的人若又得精神病或消化器官不良症，那么因为长期的身体不舒适，忧郁便转成为对生命的厌倦。这种人因长久的不幸福而想自杀，会冷静而坚定地执行他的决定。如果我们观察一个受苦者，因厌倦生命到极点时便可发现他确实没有一丝战栗、挣扎和畏缩，只焦急地等待着他人不注意时便立刻自杀。自杀几乎成了最自然和最受他欢迎的解脱方式。世上即使最健康和愉快的人也可能自杀，只要他对外在的困难和不可避免的恶运的恐惧超过了他对死亡的恐惧，就自然会走上自杀的路。对快活的人来说，唯有极度的苦难方会导致他自杀，对原本悒郁的人来说，只要微微的苦难就会使他自杀。二者差别就在于受苦的程度。愈是忧郁的人所需之程度愈低，甚至低到零度。但一个健康又愉快的人，非高度的受苦不足以使他结束自己。由于内在病态悒郁情绪的加强可以导致自杀，由于外在绝大的苦难也会使人结束自己，在纯粹内在到纯粹外在的肇因极端间，当然还有不同的程度。

美也是健康的范畴。虽然美只是个人的一种优点，与幸福不构成直接的关系，但却间接给予他人一种幸福的印象，即

使对男人来说，也是这样。美可说是一封打开了的介绍信，它使每个见到这封信的人欢喜。荷马说得好："美是神的赐予，不可轻易的抛掷。"

人类幸福有两种敌人：痛苦与厌倦。进一步说，即使我们幸福地远离了痛苦，我们便靠近厌倦；若远离了厌倦，我们便又会靠近痛苦。生命呈现着两种状态，那就是外在或客观，内在或主观；痛苦与厌倦在二状态里是对立的，所以生命本身可说是在痛苦与厌倦两端中剧烈地摆动，贫穷和困乏带来痛苦；太得意时，人又生厌。因此，当下层阶级无休止地与困乏也就是痛苦抗争时，上流社会却和"厌倦"打持久战。在内在或主观的状态中，对立的起因，是由于人的受容性与心灵能力成正比，而个人对痛苦的受容性，又与厌倦的受容性成反比。所谓迟钝是指神经不受刺激，气质不觉痛苦或焦虑，无论后者多么巨大，知识的迟钝是心灵空虚的主要原因，唯有经常兴致勃勃地注意观察外界的细微事物，方能除去许多人在脸上所流露的空虚。心灵空虚是厌倦的根源，这就好比兴奋过后的喘息，人们需要寻找某些事物来填补心灵，而所寻求的事物又大多类似。试看人们依赖的消遣方式，他们的社交娱乐和谈话的内容，不都是千篇一律吗？再看看有多少人在阶前闲聊，在窗前凝视屋外。由于内在的空洞，人们寻求各类享受，因此就产生奢侈浪费与灾祸。人要避免灾祸的最好方法，莫如扩充自己的心灵财富。人的心灵财富愈多，厌倦所占的地位就愈小。那永不竭尽的思考活动在错综复杂的自我和包罗万象的自然里，寻找新的材料，从事新的组合。我们如此不断鼓舞心灵，除了休息以外，就再不会让

厌倦趁虚而入。

但是，自另方面来看，高度的才智根植于高度受容性、强大的意志力和强烈的感情上。这三者的结合体易动感情，对各种肉体和精神痛苦的敏感性加强，不耐阻碍，厌恶挫折——这些性质又因高度想象力的作用，更为增强，使整个思潮都好似真实存在一样。以上所言的个性特质，适用于任何人——无论蠢才，还是天才。所以，无论在主观或客观两方面，一个人接近了痛苦便远离厌倦，反之亦然。人的天赋气质决定他受苦的种类，客观环境也受主观倾向的影响，人所采用的手段总是对付他所易受的苦难，因此客观事件有些对他有特殊意义，有些就没有什么特殊意义，这是由天赋气质来决定的。聪明的人首要努力争取的无过于免除痛苦和烦恼的自由，求得安静和闲暇，减少与他人的接触，以过平静和节俭的生活。所以，智者在与他的同胞相处了极短的时间后，就会退隐，若他有极高的智慧，他更会选择独居。一个人内在所具备的愈多，求之于他人的愈小——他人能给自己的也愈少。所以，智慧益高，益不合群。当然，假使智慧的"量"可以代替"质"的话，活在大世界里才划算。

然而那些经常受苦的人，一旦脱离了困乏的苦痛，便立即不顾一切地求得娱乐消遣和社交，唯恐自己独处，与任何人一拍即合。只因孤独时，人须委身于自己，他内在的财富便显露出来。愚蠢的人，在此虽然身着华衣，也会为了他的卑下性格呻吟，这原是他无法抛弃的包袱。然而，才华横溢之士，虽身处荒原，也不会感到寂寞。色勒卡宣称：愚蠢是生命的包袱。这话实是至理名言——实可与耶稣所说的话媲

美，他说：愚人的生活比地狱还糟。

脑可以视作有机体的寄生物，它就像一个住在人体内接受养老金的人，而闲暇——个人的意识及其个性自由活动的时刻，却是体内其余部门的产品，是它们辛苦的、劳累的成果。然而大部分人在闲暇时刻里，得到些什么呢？除了感官享乐和浪费外，便只是厌倦与无聊了。这样度过的闲暇真是毫无价值。亚里奥斯图说：无知人的闲暇是多么可悲啊！而如何享受闲暇实是现代人的最大问题。平常人仅思考如何去“消磨”时光，有才华的人却“利用”时光。世上才智有限的人易生厌倦，因为他们的才智不是独立，仅用来做施行意志力的工具，以满足自己的动机；他们若没有特殊动机，则意志无所求，才智便也休息了，因为才智与意志都需外物来引发。如此，闲暇的结果会造成各种能力可怕的停滞，那就是厌倦。为了消除这种可悲的感觉，人们求助于仅可取悦一时的琐事，从中得到刺激，并藉此唤醒停滞的才智。但这些人造的动机与真正的、自然的动机比起来，就好像假钱和真钱一样，假钱只能在牌战中玩玩，是派不上真用场的。所以这种人一旦无事可做，宁可玩手指，敲桌子，抽雪茄，也懒得动脑筋，无须动脑筋。所以，当今世上，社交界里的最主要职务是玩牌。我认为玩牌不但没有价值，而且是思想匮乏的象征。因在玩牌时，人们不事思考，只想去赢别人的钱。这是何等愚蠢的人啊！但是为了公平起见，我仍录下支持玩牌者的意见。他们以为玩牌可做为进入社会和商界的准备工作，因为人可以由玩牌里学到：如何灵活地运用一些偶然形成又不可改变的情况（如手中分到的牌），并且得到最好的效果；

如何假装在情况恶劣时摆出一幅笑脸，这些是人在社会里必备的手腕。但是，我以为，就因牌战是教人如何运用伎俩、阴谋去赢取他人的东西，所以它是败坏道德的。这种由牌桌上学来的习惯，一旦生了根，便会推进到现实生活中去，将日常事件和人与人之间的种种关系都视同牌战，只要在法律之内，人人都无所不用。这种例子在商业界中，真是比比皆是。闲暇是存在必然的果实和花朵，它使人面对自己，所以内心拥有真实财富的人，才真正知道欢迎闲暇。然而大多数人的闲暇又是什么呢？一般人对闲暇非常厌倦，把它当成沉重的负担。

进一步说来，拥有足够内在财富的人，他向外界的寻求也就很少，甚至一无所求。这种人是何等地幸福啊！这样说来，任何人都不应向他人或外界索求太多。我们要知道每人能为他人所做的事情本来有限，到头来，任何人都是孤立的，要紧的是，知道那孤立的不是别人，却是自己。这个道理便是歌德在《诗与真理》一书的第 3 章中所表明的："那便是说，在任何事情当中，人最后必须也是仅能求助的还是自己。"

人所能作为和成就的最高极限，不会超过自己。人愈能做到这一点，愈能发现自己原是一切快乐的源泉，就愈能使自己幸福。这便是亚里士多德所揭示的伟大真理："幸福就是自足。"所有其它的幸福来源，本质上都是不确定和不稳定的，它们都是如过眼烟云，随机缘而定；也都经常无法把握，所以在极得意的情况下，也可能轻易消失，这原是人生不可避免的事情。当年迈老大，这些幸福之源也就必然耗竭：到这个时候所谓爱情、才智、旅行甚至社交都舍弃我们了；那可

怕的死亡更夺走我们的朋友和亲戚。当这样的时刻，人更需依靠自身，在人生的各个阶段里，自己是唯一纯正和持久幸福的源泉。在充满悲惨与痛苦的世界中，我们究竟能求得什么呢？每个人到头来除了自己外原来都是一无所有啊！人一旦想逃避悲惨与痛苦，又难免落入到厌倦的魔掌中。况且在这世界里，常是恶人得势，愚声震天。人的命运是残酷的，而整个的人类原也是可悯的。世界既然如此，也唯有内在丰富的人才是幸福的。这就好比圣诞节时，我们是在一间明亮、温暖、充满笑声的屋子里一样；缺乏内在生命的人，其悲惨处境就好比在暮冬深夜的冰雪中。所以，世上命运好的人，无疑地是指那些具备天赋才情、有丰富个性的人。他们虽然不一定是光辉灿烂的，却是最幸福的。年青的瑞典皇后克莉丝蒂娜才 19 岁，除了听别人的谈论外，她对笛卡尔的了解仅限于一篇短文，因为那时后者已在荷兰独自隐居了 20 年；她说："笛卡尔先生是最幸福的人，我认为他的隐居生涯很令人羡慕。"当然，也需有利的环境方能使笛卡尔如愿以偿，成为自己生命和幸福的主宰、就像在《圣职》(Ecclesiastes) 一书中，我们读到的智慧只有对具有丰厚遗产的人方是好的，对活在光明里的人才是有利的。为自然和命运赋予智慧的人，必急于小心地打开自己内在幸福的源泉，这样他就需要充分的独立自主和闲暇。人要获得独立自主和闲暇，必须自愿节制欲望，随时养神养性，更需不受世俗喜好和外在世界的束缚。这样，人就不致为了功名利禄，或为了博取同胞的喜爱和欢呼而牺牲了自己来屈就世俗低下的欲望和趣味；有智慧的人是决不会这样做的。

我在此要坚持这样一个真理，即人类的幸福主要是根植于内在，这是与亚里士多德在《尼可马罕氏的伦理学》一书中的某些精确观察相互印证的。亚氏以为，幸福预设了某种活动及某些能力的运用，没有这些，幸福就不存在。斯多马斯在注解消遥学派的哲学时，对亚里士多德以为人类幸福在于能自由发挥各种天赋才能到极限的主张作了如下的解释：“能够有力而成功地从事所有你的工作，才是幸福。”所谓有力，便是精通任何事情。人类生而具有与困难搏斗的力量；一时困难消失，搏斗也就随之终止，这些力量便无处使用，力量反而变成为生命的一种负担。这时，为了免受厌倦的痛苦，人还需发动自己的力量，同时运用自己的力量。有钱的上层阶级人士是“厌倦”最大的被害者。古代的卢克利特斯曾在诗里描叙陷于“厌倦”的富人的可怜的景象。他诗中所描写的仍可见于今日每个大都市中——那里富人很少待在自己的家里，因为那儿令他厌烦，但他在外面也不好受，所以仍不得不回到家里；或者会急如星火地想奔赴郊外，好似他在那儿的别墅着火了一般；一旦到了郊外，他却又立刻厌烦起来，不是匆匆入睡，好使自己在梦里忘怀一切，便是再忙着起程回到都市中。

像上面这种人在年轻时代，多是体力与生命力过剩，肉体和心灵不能对称，无法长久保持体力与生命力；到了晚年，他们不是没有丝毫心灵力，便是缺乏培植心灵力的工具，致使自己陷入悲惨凄凉的境况中。意志，是唯一不会耗竭的力量，也是人人永远具备的力量。为了保持高度活力的意志，他们便从事各种高赌注的危险游戏，这无疑地是一种堕落。一

般说来，人若发觉自己无事可做，必然会替那剩余的精力，寻找一种适当的娱乐，诸如保龄坏、下棋、打猎、绘画、赛马、音乐、牌戏、诗词、刻印、哲学或者其它嗜好，对于每种的娱乐他都不甚精通，止于喜欢而已。我们可以将此种嗜好，有规则地分成三类，分别代表三种基本力量，也就是合成人类生理组织的三种要素。不管它指向的目的怎样，我们可以考究这些力量的本身，如何来发现三种幸福的源泉，每人依其剩余精力的种类选择一种，好使自己快乐。

第一种是满足“生命力”而得的快乐，代表生命力的有食、饮、消化、休息和睡眠。这种快乐是典型的，几乎人人都要得到这种快乐。第二种是满足“体力”而得的快乐，此种快乐可以自散步、奔跑、角力、舞蹈、击剑、骑马以及类似的田径和运动中得到，有时，甚至可以在军旅生涯和战争里消耗过剩的体力。第三种是满足“怡情”而得的快乐，诸如在观察、思考、感受、诗与文化的体会；音乐、学习、阅读、沉思、发明以及自哲学等中所得的快乐。

关于这几种快乐的价值、相对效用以及持续性的久暂，可说的仍有许多，我们只讲到这里为止，其它留待读者去思索。然而有一点是大家所公认的，那便是我们所运用的力量愈是高贵，所获得的快乐也就愈多；愈是高贵的力量所带来的快乐，其再现性就愈高。因为快乐的获得，涉及自身力量的使用，而一连串快乐顺利地一再显现是构成人类幸福的主要因素，所以获得的幸福也就更稳定。就这一点来说，满足“怡情”而得的快乐的地位，无疑地较其它两种根本快乐要高。前二者同时为兽类所具有，甚而兽类具备更多此种快乐；唯有

充足的“怡情”方面的快乐是人类所独具的，这也是人与禽兽不同的地方。我们的精神力是怡情呈现出来的诸种样态，因之充足的怡情，使我们可以获致某种与精神有关的快乐，所谓“睿智的快乐”是也。怡情愈占优势，此类快乐也就更大得多。

平常人所热切关心的事，是那些会刺激他们意志，也就是与个人利害相关的事情。然而，经常的刺激意志起码不是一件纯粹的乐事，其中仍混杂着痛苦。就牌戏——这个普遍流行于上流社会的玩意来说，它便是供给刺激的一种方式。由于它涉及的利害关系很小，所以不会产生真实和长久的痛苦，只有轻微短暂的疼痛而已。总之，“牌戏”对意志而言，事实上仅是隔靴搔痒。

另一方面，有丰富睿智的人能够完全不涉及意志，热切关心一些纯知识的事物。此类关心也是这种人必备的品格，它使他摆脱痛苦的干扰而生活在类似仙境的宁静国度中。

让我们看下列两幅画卷吧。一幅是大众的——长期乏味生活的搏斗史。他们为了追求没有价值的个人福利，投入自己的全副精力，历尽各种苦难；一旦目标达成，生活便立即为无法忍耐的厌倦所环绕，各种活动都沉滞下来，唯有如火的热情才能激起一些活意。另一幅画卷所呈现的是一个赋有高度心灵能力的人，他思想丰富、生命充实而有意义；一旦得以自主，便立即献身于从事有价值有趣味对象的追求，所以在他自身里含有最高贵的快乐源泉。诸如对自然的观察，对人事的思索，对历史上伟大成就的领会和了解，这些是他需要的唯一外界激励的来源。历代伟人们所期望的千古知音便

是这种具备高度心灵能力的人，伟人们也因自己的思想获得知音而不曾白活，其他的人虽然也崇拜伟人，但对他们以及他们门徒的思想却仅一知半解，只能算是一个道听途说的人罢了。智慧之士既然有上述种种特性，他就比一般人更需要阅读、观察、学习、沉思以及训练自己，总之，他需要不受打扰的闲暇。法国大文豪伏尔泰曾说过："没有真正的需要，便不会有真正的快乐。"智者们的这些特殊的需要，方使他们能从大自然、艺术和文学的千变万化的美中得到无穷无尽的快乐，这些快乐是其他人不能领略的。我们要使那些脑满肠肥的人得到这些快乐，而他们又不需要且不能欣赏这种快乐，这就像期望白发苍苍的老人再陷入爱河中一样。具有享受无穷尽快乐之天赋的人，他们过着两种生活——私人生活和睿智的生活。睿智的生活渐成为他的真正生活，私人生活仅是达到睿智生活的手段而已。但是一般人所过的却是肤浅、空洞而多烦扰的日子，无法再变换为另一种存在样态。然而心智强大的人士，却偏爱睿智的生活胜于其它行业。更由于学问和见识的增长，此种睿智生活也似一个渐渐成形的艺术品一样会更臻坚实，生命内在的调和也更趋统一。和这种生活比较起来，那些只图个人安适的人生就像一幕拙劣的戏剧一样，虽然也有广度，却无深度，只不过是浮生式的可怜虫罢了。人们往往把这种卑贱的存在当作一种目的，这又是多么令人悲叹啊！不受激情感动的日常生活是冗长乏味的，一旦有了激情，生活中却又充满了苦痛。唯有那些上天赋有过多才智的人是幸福的，因为他们在执行意志命令之外，还有能力过另一种日子：一个没有痛苦，逸趣陶然的生活。但是仅

有闲暇，即仅有不受意志奴役的睿智仍然不够，尚需有充沛的力量贡献给睿智使用。所以色勒卡说："无知的人的闲暇是人的一种死亡的形式，是活的坟墓。"自收集制作昆虫、鸟类、矿物的标本，到诗学、哲学的高深成就，都是此类心智生活的表现。心智的生活非但可以防"厌倦"的侵袭，还可避免厌倦的诸种恶果；它使我们远离那些把幸福全部寄托于外界的人所必然遭受到的苦恼——危险、不幸、损失和浪费。举个例子，我的哲学虽未替我赚进半文钱，却替我省了不少开支。心智生活的功效也是一样的。

一般人将其一生幸福寄托于外界事物上，或是财产、地位、爱妻和子女，或是朋友、社会等等，一旦失去了他们，或是他们令他失望，他的幸福根基也就毁坏了。换句话说，他的重心随着每个欲念和幻想改变位置，而不把重心放在自己身上。如果他是个资产家，那么他的目标便是住乡间别墅，赢得好马匹，交有趣的朋友或是旅行。总之过着豪华的生活。这就好比一个失去健康和活力的人，不知道创造生命力却希望藉药水、药片重获得健康。在谈到另外一类人，即睿智之士之前，我们先来比较介于二者之间的一种人。他们虽没有显著的才华，但比一般人又聪慧。他爱好艺术但又不精，也研究几门科学，例如植物、物理、天文、历史，当外界的幸福之源耗竭或不再能满足他时，也颇能读书自娱。但是喜欢艺术和真正从事创造是两码事。业余的科学研究易流于表面化，不能深入问题的核心。一般人是很难放弃其它兴趣而完全投身于学术的探索之中的。唯有极高的睿智力的所谓"天才"方能达到这种求知的强度。他能投入整个时间和精力，力图陈

述它独特的世界观，或者用诗、或以哲学来表达它对生命的看法。为此，他欢迎孤独。闲暇是至高的善，其它一切不但不重要，甚至是可厌的。

这类人不论多么优秀，也总是把重心放在自己身上，不会对朋友、家庭或社团显出极大的热情或兴趣。因而，他们的性格易于孤独。他们在人群中孤立似异乡人，谈及一般人类，用“他们”而不说“我们怎样……”

总之，天生有充足睿智的人，是最幸福的人。主体因素同人的关系，比客观环境更密切；因为不论客观环境是什么，他的影响总是间接的，次要的，且都是以主体为媒介。卢西安体察了这个真理，便说道：“心灵的财富是唯一真正的宝藏，其它的财富都可能带来灾祸。心灵睿智之人不需再向外界索求任何东西，只是需要闲暇时光发展和成熟自己的智性机能从而享受生命内在的宝藏。总之，这样的人生只求终其一生，每时每刻都能成为他自己。他若是注定成为整个民族的精神领袖，那么能否完美地发展心智力量至巅峰以完成精神使命，便是他幸福或不幸福的唯一标准。其它都是无关宏旨的。”这就说明为什么生来具有伟大心智的人都看重闲暇，珍视闲暇如生命。亚里士多德也说过：“幸福存在于闲暇中。”戴奥简尼赖尔斯提记述苏格拉底的言行时曾说：“苏格拉底视闲暇为所有财富中最美好的财富。”所以在《尼可马罕氏伦理学》一书里，亚里士多德归结性地说：“献给哲学的生活是最幸福的生活。”此外，在《政治学》里他又说道：“得以自由运用任何种类的力量便是幸福。”最后，我们再引述歌德的一段话：“若人生而具备某些可以为他使用的才华，他的最大幸福便在

于使用这些才华。”

但是成为拥有宁静闲暇的人与成为一般人不同；因为对宁静的渴求本不属人之本性，平凡的人生来便注定了劳碌终生。为了换取自己与家人生存的需要，不得不成为与困乏挣扎的俗人，因而不能成为有才智且自由的人。所以，一般人厌倦空闲，如果诸如游戏、消遣等各种嗜好都找不到，闲暇就会成为他们的负担了。正因为人一旦闲暇下来便急需找些事情，所以闲暇有时可能充满了危险，正如有人说：当人无事可做时，人是很难沉默的。就另一方面来说，一个有适当才智而远超常人的人，似乎是一件不合自由且反常的事情。但若这种情况果然存在，那么具有此种才华的人若要幸福，就须求得他人以为是负担和有害的安静的闲暇。毕卡索是希腊神话里的飞马，若它披上常马必备的鞍子，它是不会快乐的。若外界和内在的两种反常情况，即无扰的闲暇和极高的智慧能重合在某人身上，那是他极大的幸事；再加以命运又顺遂人意的话，此人便可过着不受人类二大苦源——痛苦与厌倦——烦扰的生活，他不需为生存痛苦挣扎，而能够享受自由的存在情境——闲暇，我们唯有对痛苦与厌倦保持中立，不受它们的感染，才可以避免痛苦与厌倦。

但是从相反的观点来论说，天赋的伟大才智是一种个性极为敏锐的活动，对各种痛苦的受容性极高。它含有强烈的气质，丰富而生动的想象力。这二种性格是伟大才智的特征，它们使具备此种睿智者常拥有较热情更深刻的情绪，所以他也更易成为此种情绪的牺牲品。世界上产生痛苦的事，原本比制造快乐的要多。天赋之才常疏远他人，只因己身所具备

的已绰绰有余，不需也不能从他人中得到什么，所以他人引以为乐之事，他反倒觉得肤浅乏味；相应的，他所觉得快乐的事也就少些。这又是“失之东隅，收之桑榆”的例子，我们称此情形为“赔偿律”——即指世界上凡有所得亦必有所失，反之亦然。常听人说，心地狭小的人其实是最幸福的人，虽然这种好运并不值得羡慕。在此，我不想对此多加辩驳，以免影响读者的判断。

古代圣哲典籍中，对此点常有自相对立的言论出现。举例说，苏弗克利士曾说过：

智慧占有幸福的大部分：

他在另一段文章中，又曾提到：

无思虑人的生活是最愉快的生活。

《旧约》的作者，也犯了类似的矛盾，他们一面说：

愚人的生活比地狱还糟。

又说：

智慧愈高，痛苦愈深。

知识越多，徒增烦恼。

我可以称呼一个才智平庸、没有心灵渴求的人为“菲利斯丁”(此字原属德文，是大学里流行的俚语，后来意义加深，但仍不脱原意，可以用来比喻没有艺术涵养的人)，在本书中，指那些终日认真地苛求于那些并非实在的现实之事的人；但此种定义比较不明白。本书的目的在于大众化，所以这类定义不很合适。另一个定义比较便于解释，也可令人满意地把“菲利斯丁”的本质表达出来，那即是将“菲利斯丁”定义为：没有心灵渴求的人。从这里首先可以推出他在对己方面不会

有睿智的快乐，因为他有需求，才会有快乐。他的生活里，不会有对知识和见解本身发生的欲求，也无法体会与它们相近的美感快乐。若缝美感乐趣正值时尚，他就为了追求时髦，也会强迫自己去尝试此种乐趣。他真正喜欢的是感官的享受，并且相信它可以补偿其它方面的损失——牡蛎和香槟对他而言便是最高追求了。他的生活目标在于获取身体的安适，若能费一些功夫就获得这个目的，他就更快活了。如果生活得豪华奢侈，他又不免厌倦，于是造了许多不实际的弥补方法，如打球、看戏、赴宴、赌博、赛马、玩女人、喝酒、旅行等；其实这些并不能使人免于厌倦。“菲利斯丁”性格的特征是枯燥无味又气质滞钝，活像动物。由于感官的乐趣易于耗竭，便没有什么东西能真正刺激他或使他喜欢，社交生活也瞬即成为一种负担，玩牌也提不起他的兴趣了。当然，只有虚荣心的满足仍留给他一些快感，他自以为是地享受着这种快乐，或是觉得自己在财富、地位、影响和权力上较他人优越，或是因常替有权势的人奔走，自觉沐浴在他们的光耀下而洋洋得意，这就是英国人称之的势利鬼（Snob）。可悲！

其次，自“菲利斯丁”的本质可以推出，由于他只有肉体需要，没有才智，他所寻找的也只是能满足前者的一些活动。他决不会要求朋友具备才能；因为后者使他产生自卑感和一份连自己也不愿知道的深深的嫉妒，所以即使他碰上有才能的人，他也只会厌恶，甚而痛恨。他心中对才智的嫉妒有时会转成秘密的怨恨。但他仍不会为此改变自己的价值观念以符合才智之士的标准，他依然喜欢地位、财富、权力和影响力，希望自己样样擅长，因为在他的眼中，世界上真正

的利益就是这些。以上所提的种种乃是因为他没有知识欲的结果。非利斯丁们最大的苦恼在于他们缺乏理念，于是为了逃避“厌倦”，需不断以现实来弥补空虚的心灵。然而现实总是令人失望和危险的，一旦他们丧失对现实的兴趣，疲惫便会乘虚而入了。只有理念世界是无限平静的世界，它远离了人世间的一切忧患与烦扰。

# 论荣誉与人性的愚昧

出自人性的弱点，我们经常过分重视他人对自己的看法；其实，只要稍加反省就可知道别人的看法并不能影响我们获得幸福。所以我很难理解为什么人人都乐于得到别人的赞美。如果你打一只猫，它会竖毛发；要是我赞美一个人，他的脸上便浮起一丝愉快甜蜜的表情，而且只要你所赞美的正是他引以自傲的，即使这种赞美是明显的谎言，他仍会欢迎之至。

只要有别人赞赏，即使恶运当头，幸福的希望渺茫，他仍可以泰然处之；反过来，一个人感情和自尊心受到自然、地位或环境的伤害，他难免要感觉苦恼甚至痛苦。

如果说荣誉感是源于"喜褒恶贬"的本性而产生的话，那么它就可以取代道德律而有益于大众的福利了。可惜荣誉感对心灵安宁和独立等幸福要素所生的影响非但没有益处，反而有害。所以就幸福的观点着眼，我们应该制止这种弱点的蔓延，自己恰当而正确地考虑衡量某些利益的相对价值，从而减轻对他人意见的敏感性。不管这种意见正确与否，还是会导致痛苦，因它们都是诉诸情绪的。如果不照以上的做法，人便会成为别人高兴怎么想就怎么想的奴才——对一个贪于

赞美的人来说，伤害他和安抚他都是很容易的。

因此，将人在自己心目中的价值和在他人的眼里的价值加以适当的比较是有助于我们的幸福的。人在自己心目中的价值是集合了造成我们存在和存在领域内一切事物而形成的。简而言之，就是集合了我们前章所讨论的性格、财产中的各种优点在自我意识中形成的概念。另一方面，造成他人眼中的价值的是他人意识，是我们在他人眼中的形象和连带对此形象的看法。这种价值对我们存在的本身没有直接的影响，却会有间接的影响；而当这种价值促使我们改变“自己心目中的自我”时，它的影响便直接化了。除此而外，他人的意识是与我们漠不相关的；尤其当我们认清了大众的思想是何等贫乏，观念是多么狭隘，情操如何低贱，意见是怎样偏颇，错误是何其多时，别人对我们的看法就更不相干了。当我们知道人在背后是如何地诋毁他的同伴时，我们便会真正不在乎他人的意见了。

人如果不能在如前所述的性格与财产中找到幸福的源泉，而去名誉里寻找安慰，换句话说，他不能在他自身所具备的事物里发现快乐的源泉，却寄望他人的赞美，这便陷入了误区。实际上，我们的幸福应该建筑在全体的本质上，身体健康是幸福的要素；其次重要的是一种独立生活和免于忧虑的能力。这两种重要的幸福因素，不是任何荣誉、奢华、地位和名声所能取代的，必要时，我们是会牺牲了后者来成就前者的。要知道任何人的首要存在和真实存在的条件都是藏在他自身的发肤中，不是在别人对他的看法里。而且个人生活的现实情况，例如健康状态、气质、能力、收入、妻子、儿

女、朋友、家庭等，对幸福的影响将比别人对我们的看法所造成的影响大千百倍。如果不能认清这一点，我们的生活就晦暗了。假使人们还要坚持荣誉重于生命，无非是强调如果要在社会上飞黄腾达，他人对自己的看法，即名誉的好坏是非常重要的。关于这点，容后详谈。当我们见到人们冒险犯难、刻苦努力、奉献生命而获得的每一项成就其最终的目的不外乎抬高他人对己的评价时；当我们见到不仅职务、官衔、修饰，就连知识、艺术及一切努力都是为了求取同僚更大的尊敬时，我们能不为人类愚昧的极度扩张而悲哀吗？过分重视他人意见是人人都会犯的错误，这个错误根源于人性深处，也是文明社会环境造成的结果。但是不管它的来源到底是什么，这种错误所产生的巨大影响以及它有害于真正幸福的事实则是不容否认的。这种错误，小则使人们胆怯和卑屈，大则可以造成悲剧。许多人为了争取荣耀而牺牲了宁静与平和，财富与健康，甚至生命。

人们非常计较别人的想法而不太注意自己的感觉，虽然后者较前者更为直接。所以荣誉感的培养便占重要的份量。人们颠倒了自己的次序，把别人的意见当作真实的存在，而把

我们能力以外的东西。然而人又不能抑制这种虚荣心，这可以说是人与生俱来的一种疯癫症。我们每做一件事，首先便会想到：“别人该会怎么讲?”人生中几乎有一半的麻烦与困扰就是来自我们对此项结果的焦虑上；这种焦虑存在于自尊心中，人们对它也因日久麻痹而没有感觉了。我们的弄虚作假以及装模作样都是源于担心别人会怎么说的焦虑上。如果没有了这种焦虑，也就不会有这么多的奢求了。各种形式的骄傲，不论表面上多么不同，骨子里都有这种担心别人会怎么说的焦虑，然而这种忧虑所费的代价又是多么大啊！人在生命的每个阶段里都有这种焦虑，即使小孩或老人，也是这样。老年人无力享受感官之乐，唯独剩下虚荣和骄傲了。法国人可能是这种感觉的最好例证。这种虚荣心像一种定期的流行病时常在法国出现：或者表现在法国人疯狂的野心上；或者体现在他们可笑的民族自负上；或者出现在他们不知羞耻的吹牛上。可是这种做法既达不到目的，又得不到其他的民族的赞美，反而讥笑说：法国是最会“盖”的民族。

1846年3月31日的《时代》杂志有一段记载，足以说明这种重视别人的意见的极端顽固的情形。有一个名叫汤默士·魏克士的学徒，基于报复的心理谋杀了他的师傅。虽然这个例子的情况和人物都比较特殊，可是却恰好说明了根植在人性深处的这种愚昧是多么根深蒂固。《时代》杂志报导说在行刑的那天清晨，牧师像往常一样很早就来为他祝福，魏克士沉默着表示他对牧师的布道并不感兴趣，他似乎急于在前来观望他不光荣之死的众人面前摆出一副“勇敢”的样子……在队伍开始走时，他高兴地走入他的位置；当他进入刑场时，

他用足够让身边人听到的声音说道："现在，就如杜德博士所说：'我即将明白那伟大的秘密了。'"接近绞刑台时，这个可怜人没有任何协助，独自走上了台子，走到中央时他转身向观众连连鞠躬，这种举动引起台下看热闹的观众一阵热烈的欢呼声。

这是一个很好的例子，说明一个人当死的阴影就在眼前时，还在担心他留给一群旁观者的印象和想法。另外，在雷孔特身上也发生了相似的事情，时间也是公元1846年。雷孔特因为企图谋刺国王而被判死刑，在法兰克福地方处决，审判的过程中，雷孔特一直为他不得穿着整齐而烦恼；他处决的那天，更因为不被允许修面而伤心。其实这类事情也不是近代才有的。马提奥·阿尔曼在他著名的传奇小说《Guzmrn be alfarache》的序文中告诉我们，许多中了邪的罪犯，在他们死前的数小时中，忽略了为他们的灵魂祝福和做最后忏悔，却忙着准备和背诵他们预备在死刑台上做的演讲辞。

我拿这些极端的例子来说明我的意思，因为从这两个例子中我们可以看到他自己本身放大后的样子。我们所有的焦虑、困扰、苦恼、麻烦、奋发努力几乎大部分都起因于担心别人会怎么说：在这方面我们的愚蠢与那些可怜的犯人并没有两样。羡慕和仇恨经常也源于相似的原因。

要知道幸福是存在于心灵的平和与满足中的。所以要得到幸福就必须合理地限制这种担心别人会怎么说的本能冲动，犹如拔去身体上一根常令我们痛苦的刺。当然要作到这一点是很困难的，因为此类冲动原是人性内自然的执拗表现。泰西特斯说："一个聪明人最难摆脱的便是名利欲。"制止这

种普遍愚昧的唯一方法就是认清这是一种愚昧。最后，我们也清楚地晓得，与其它许多事情比较，荣誉并没有直接的价值，它只有间接价值。如果人们果真能从这个愚昧的想法中挣脱出来，他就可以获得意想不到的平和与快乐：他可以更坚定和自信地面对着世界，不必再拘谨不安了。退休的生活有助于心灵的平和，就是由于我们离开了长久受人注视下的生活，不必时时刻刻顾忌到他们的评语。换句话说，我们能够“归返到本性”上生活了。同时我们也可以避免许多恶运——那些由于我们的愚昧而盲目追寻别人的意见而造成的恶运，从而能没有阻碍地享受美好的真实。当然，别忘了，有很难的事值得去做。

人性的愚昧繁殖了三个嫩芽——野心、虚荣和骄傲。

虚荣与骄傲间有下列的不同：骄傲是自己对自身在某特殊方面有卓越价值的确信；而虚荣是为了获得他人对自己这些特殊价值的信任欲望，通常也希望自己有此确信。骄傲是一种内在的活动，是人对自己直接的体认。虚荣的人希望间接地获得这种体认。所以自负的人常是多话的，不然就是沉默而骄傲的。但是自负的人即使满腹经纶，也应该懂得保持缄默更能赢得好评。任何想假装高傲的人不一定就能骄傲，他多半会像其他人一样，很快地丢弃这种假装的个性。

唯有对自己卓越的才能和独特的价值有坚定不可动摇之确信的人才能被称为“骄傲”，当然这种信念也许是错误的，或者是建立在一种偶然的传统的特性上。“骄傲”是基于一种确信，对一切骄傲的人，也就是对当前有最为迫切要求的人，

骄傲的最大敌人——我的意思是说它最大的阻碍……是虚荣。虚荣是企图藉外在的喝采来建立内在的高度自信，而骄傲却基于先存在有种强烈的自信才能成立。

通常“骄傲”总是受到指责；可是我想只有缺乏足以自傲之物的人才会贬损“骄傲”这种品德。我们看到世俗的鲁莽与蛮横，任何具有优秀品格的人，如果不愿他的品德永久被忽略，就该好好正视自己的好品德；因为假如一个品德优良的人，好心地无视自己的优越性，那么用不了多久，一般人便会坦白而肆无忌惮地把你看成他们的同类。这是我给那些具有高贵品格——一种出自人性优越之人的劝告，尤其当此种优越性不像名衔、地位那样人人可见时应该如此。

当谦虚成为公认的好德性时，世上的笨人无疑地占了很大的便宜；人人都谦虚的表现自己，世人便都类似了。这样一来，世上就好像只有笨人了。这真是一种地道的平等啊！

# 论名声

名声和荣誉好比孪生兄弟，像双子星座的卡斯特和波勒士，一是不朽的，一是非永恒的。荣誉是每个人在相似的情况下应有的表现，而名声则无法求之于每个人。我们有权赋予自己有“荣誉感”的品格，而名声则需他人赋予。我们的荣誉最多使他人认识我们，而名声则有更高远的成就。每个人皆能求得荣誉，只有少数人可获得名声，因而只有具特殊卓越成就的人才获得名声。

这类成就可分为立功、立言二种；立功立言是通往名声的两条大道。在立功的道路中，具有一颗伟大的心灵是他的主要的条件；而立言则需一个伟大的头脑。两条大道各有利弊；主要的差异在于功业如过眼烟云，而著作却永垂不朽。极为高贵的功勋事迹也只能影响一时；然而一光芒四射的名著却是活生生的灵感源泉，可历千秋而长新。功业留给人们的是回忆，并且在岁月中渐渐地被淡化，终至完全消失，除非历史将他凝化成石，传留后世。著作的本身便是不朽的。举例来说，亚历山大帝所留在我们心目中的只是他的盛名与事迹，然而柏拉图、亚里士多德、荷马等人依然健在且活跃在

每个学子的思潮中，其影响一如他们生时。梵书与奥义书仍留传于世，可亚历山大当时彪炳印度的功业事迹却早已如春梦无痕地消逝了。

立功需要依赖机运才能成功；因此得来的名声一方面固然是由于功业本身的价值，另一方面也的确是靠风云际会才能爆发出璀璨的火花。比如，战功的评定，它所依的是少数见证人证辞，然而这些见证人并非都曾在现场目击，即使果然在场目击，他们的观察报道也不一定都公允。以上所说的有关立功的几个弱点，可以用它的优点来平衡。立功的优点在于它是一件很实际的事，也能为一般人所理解。所以除非我们事先对于创立功业者的动机还不清楚，否则只要有了正确可靠的资料，我们便可以作公平的论断。若是不明了动机，我们便无法真正明白立功的价值了。

立言的情形恰与立功相反。立言不依赖偶然的机运，主要靠立言者的品德学问才可以长存不朽。此外，所立之言的真正价值是很难断定的，内容愈深奥，批评愈不易。通常，没有人足以了解一部巨著，而诚实公正的批评家更是凤毛麟角。所以，立言所得的名声，通常都是累积许多判断而成的。在前面我已提过，功业留给人们的是回忆，而且很快就成为陈年旧物了；然而有价值的著作，除非有丧失的章页，否则总是历久弥新，永远以初版的生动面目出现。所以，著作不会长久被误解的，即是最初可能遭到偏见的笼罩，在长远的时光之流中，终会还其庐山真面目。也只有经历了时光之流的冲击与考验，人们方能来评论著作，而它的真正价值也才会显露出来。独特的批评家们谨慎地研究独特的作品，并且连

续地发表他们有分量的批判。这样无数个批判逐渐凝聚成对该作品的公允鉴定。立言的声名就是这样的安全和可靠。

作者能否在有生之年享有自己的盛名，这有赖于环境和机缘。通常愈是重要和价值高的作品，它的作者愈不易在生前博得名声。圣尼卡说得很好："名声与价值的关系就好似身体与影子，影子有时在前，也有时在后。"他又说："虽然同时代的人因为嫉妒而表示一致的沉默，但是终有一天，会有人无私地评判它的价值。"

从这段话里我们发现，早在圣尼卡的时代（纪元前4世纪），已有人懂得如何以恶毒的方式来漠视和压制一部真正有价值的作品。他们也晓得如何在大众前隐藏好的作品，好使低级作品能畅销于世。在现代，我们依然可以发现这种手法，它通常表现在一种嫉妒的沉默中。

所谓"大器晚成"，就是说越是长存不朽的名声，发迹也就越迟，正如伟大的作品需要长时间的考验一样。能够遗传世后的名声就好像橡树，长得既慢，活得也就久；延续不长的名声好比一年生的植物，时期到了便会凋零；而错误的名声却是菌类，一夜里长满了四野，很快便又枯萎。

人们不免要问这究竟是为什么？其实原因也很简单：所谓属于后世的人，其实是属于人性全体；他的作品不带有特殊的地方色彩或时代风味，所以不能取悦于他的同时代人。他们不了解他，他也像陌生人一样生活在他们之中。人们比较欣赏某人能够窥见他们所处时代的特色，或者能够捕捉此一刻人的特殊气质之人，然而如此得来的声名却是与时俱亡的。

如果你还问造成此种现象的原因何在，那就说来话长了。

要知道人真正能够了解和欣赏的，到头来还是那些与他气味相投的东西。枯燥的人喜欢无味的作品，普通人也爱看普通的文章，观念混乱的人只欣赏思路不清的著作，没有头脑的人所看的也必是空洞无物的书籍。

人们常自我陶醉并且理直气壮，原是一件不足奇怪的事；因为在一只狗的心目中，世上最好的东西还是一只狗，牛还是牛，正如常说的“物以类聚”的道理了。

即使最强壮的手臂也不能给轻如羽毛者一点冲力，因为后者自身没有启发动力的机关，不能奋力前进击中目标，所以很快地消耗了仅有的一点儿能量便会掉落下来。伟大的高贵的思想也是这种情况，而且天才的作品也是如此：常常没有真正欣赏高贵思想和天才作品的人。这个事实原是各个时代的聪明人不得不叹息的。耶稣曾经说过：“一个笨人说故事，就好比说给睡梦中的人听一样，因为当故事说完了，他还会反问你，到底是怎么一回事？”哈姆雷特说：“在愚人的耳中，不正当的言词可以使你入睡。”歌德同样认为，在愚笨的人面前，即使最智慧的言辞也会受到嘲笑。不过我们不该因为听众愚蠢便感到气馁，要知道朽木原是不可雕的，投石入沼泽是无法激起涟漪的。李登堡也有类似的见解，他曾说过：“当一个人的脑筋和一本书起了冲突时，那显得空洞无物的一方该不会老是书本吧？”又说：“这类著作就好比一面镜子，当一个笨驴来看时，你怎能期望反照出一个圣人呢？”吉勒在美好又动人的挽歌中提到，最好的礼物往往很少有人赞美，人们老是犯了黑白颠倒的过错，这种过失就像不能治愈的痼疾一样日复一日地扰人。我们该做的事只有一件，但却是一件

最困难和不能办到的事，那就是要求愚笨的人变成聪明，而这根本是不可能的事。肤浅愚蠢的人从来就不晓得生命的意义，他们只知用肉眼而不知用心眼，因为善对他们来说是陌生的东西，所以他们只有赞美那些老生常谈的事物。

不能认识和欣赏世上所存在的美善原因，除了智能不足外，便是人性卑劣的一面在从中作梗。一个人如果有了名望，他便可在同乡中出人头地了，其他人相形之下自然变得渺小。所以俗语说一将功成万骨枯，任何显赫的功勋都要牺牲其他人的功名才能获得成就的。因此歌德也说："赞美他人便是贬低自己。"伪君子和一般大众往往会联合起来排斥甚至压制新生事物，连那些本身已有薄名的人也不喜欢有声誉的新人物产生，因为别人成功的光辉会将他掷入黑暗。所以歌德宣称："假使我们需要依赖他人的赞赏而活的话，就不如不要了；别人为了表示自己的重要性，也不得不根本忽视你的存在！"

荣誉与名声不同。人们通常肯公平地称颂荣誉，也不会妒忌别人的荣誉，只因荣誉是每个人都可以有，除非他自己不要。

荣誉是可以与他人分享的东西，名声却不能。再者，一部作品的读者多寡正与作者的名声大小成正比，于是撰写学术著作的人想要获得名望，便比通俗小说家来得困难。而最困难的便是哲学作品，因为它们的目标深远，内容晦涩难懂，所以只能拥有同一层次的读者。

据此，我们不难看出，凡是为野心所驱使，不顾自身的兴趣与快乐而拚命苦干的人，多半不会留下不朽的东西；反而是那些追求真理与美善，避开邪想，公然向公意挑战并且

蔑视它的错误之人往往得以不朽。所以谚语说："名声躲避追求它的人，却追求躲避它的人。"这只因前者过分顺应世俗而后者能够大胆反抗的缘故。

名声虽然很不容易获得，却容易保存的。这又是名声与荣誉对立的地方。我们可以设想荣誉是人人具备的，毋须去苦苦追求，却要谨慎丢失，这就是困难所在了。因为一失足成千古恨，一件小小的错误便可使荣誉扫地。然而名声却不会轻易消失，无论是立德还是立言，只是有所立便不再会失去，即使作者再没有更好的作为，他原有的声名依然会存在。只有虚假的无功而受的名声才会荡然无存。

名声实在仅是与他人相形比较的结果，而且主要是品格方面的对比，所以评价也就因时因人而异；当别人变得与他同样有名时，他原有的名望无形中便退居二线了。唯有直接存于自身的东西才具有绝对的价值，因为它在任何情况中都不会为他人剥夺。所以伟大的头脑与心灵是值得追求而且可以增进幸福的东西，至于因此而得的名声却只是次要的事。我们应当尊重那致使成名的因素，不必太沽名钓誉。前者是基本的实体，后者只是偶然的机运下显现前者于外的征象，它的好处是能够证明人对他自身的看法。没有反射体我们看不到光线；没有喧嚣的名声我们认不出真正的天才。许多的天才在默默中沉没了，然而名声并不代表价值。莱辛便说过："有些人得到了名声，另一些人却当获而未得。"

若把价值或缺乏价值的标准放在别人想法上，活着便很可怜了；但这正是一个依赖名声，也就是依世人的喝采声而活的英雄与才子的日子。每个人生活、生存是为了自己；同

时重要的是活在“自己”之中，成什么，如何生活，对自己比对他人要紧得多。其他人对他的评价是次要的事，并且受到生命里一切机运的支配，并不会直接影响他。别人是寄存我们真正幸福的最坏之所，也许可能寄存想象的幸福在他人身上，但真正的幸福必须存在自己中。

让我们再来看看生活在普遍名声之殿中的一伙人吧！有将军、官员、庸医、骗子、舞者、富翁，还有犹太人！在这个殿堂里，获得严肃认可与纯正声望的就是这些人的伎俩，而不是优越的心智成就。至于后者，即使是极高的杰作，也只能博取大众口头的赞许。

自人类幸福的观点着眼，名望仅仅是少许用以满足骄傲与虚荣之口昧的极珍贵和稀有的的东西。在每个人心中都有需求这种东西的口味，不管隐藏得多么好，此种需求依然十分强烈，特别对那些不顾一切代价求取功名的人来说。

我已经解释了人们重视他人意见的很不合理的现象。郝布思说过：“人们心灵的快慰和各种的狂喜，皆起于我们把自己与他人比较后，觉得自己可以以己为荣。”他的这段话的确不错。许多人为了获得一点名声，作了很大的牺牲也不惋惜。密尔顿在《Yciaa》中有云：

> 我们也会明白世上虚荣心强的人常把荣耀(Laglori)挂在嘴边，心中暗念着它，以此为成就大事业的鼓励。不过，名声到底只是二流的，是回响，是反映，是真正价值的阴影与表象；况且，不管怎样说引致赞美的因素总比赞美言词更为可贵。令人幸福的不是名声，而

是能为他带来名声的东西。确切地说，是他的气质及能力为他造就了学术和德性上的名声。他人意见是次要的。应得而未得到名声的人拥有幸福的重要因素，这该可以弥补他未获名声的失望吧！我所说的不是被盲目而迷惑的大众所捧出来的巨人，而是真正的伟人，伟大得令人羡慕。他的幸福不是由于他将留名后世，而因为他能创造伟大且足以留存万世永远让人研读的思想。

再说，假如一个人有了这种成就，是完全依赖自身的，不像名声要依靠他人。如果获得赞美是他唯一的目标，他自身便没有可以赞美之处了。徒有虚名之人，本身没有坚实的底子作为名声的背景，他终于会对自己不满。总有一天，当自慰造成的幻梦消失，他便会在已经爬上的高处感到晕眩，或把自己视为假钞，或者害怕着当真相大白时的贬谪，他几乎可以在当时的聪明人面前看到后世对他的辱骂，他就像一个由于假遗嘱而得到财产的人那样惶惶不可终日。

真正的名声是死后方得的。他虽然没有亲自领受，却是个幸福的人。因为他拥有他赢得名声的伟大品质，又有机会充分发展，有闲暇做他想做的事，可以献身于他喜爱的事业中。唯有发自心灵深处的作品才能获得桂冠。

人一旦将伟大精神或者睿智融入作品，便会受到未来无数代人的赞赏。身后之名的价值乃于它是纯正不伪的，它也是对伟大心灵的报答。作品能否在作者生前获得赞赏全凭机会。普通人都没有鉴赏力，无法领会巨著的深奥处。人们大都只是盲目地追随权威人物。因此，在生前名声散播得既广又远之聪明人，不要太重视这个名声。

如果一个音乐家晓得他的听众几乎都是聋子，而且为了掩饰自己，他们看到有一二人在鼓掌便也用力拍手，他还会为了他们热烈的掌声而喜悦吗？假使他又晓得了这领头的一二人原来是受贿专门为差劲的演奏者制造热烈的气氛的人，他又有什么话可说呢？

我们不难了解为什么生前的赞誉很少发展成死后的名声。在一篇对文学声誉之殿堂有极好的描写的文章里，D·Alemlert 指出：在这所殿堂的圣厅里住着的高手是伟大的死者，他们活着的时候从未享受过名誉，少数在这圣厅里的活人，一旦死了，几乎全部都会被逐出此地。让我顺便说说，在生时被立有纪念碑的人，后代都不会相信这种评价。即使有人侥幸在生前享受了自己真正的声誉，也多半是风烛残年之时了（只有少数艺术家和音乐家是例外，但哲学家却很少有例外）。从理性的观点着眼，这种平衡的安排的确很恰当，因为让一名凡人同时享有青春和声名实在太多了些。生命好比一门不兴隆的生意，所有的好东西必须非常经济地分配使用。在青年时代，青春的本身已够享用，所以必须满足了。当风烛残年，生命里一切的快乐和欢娱都像秋天的叶子自树上飘落，名声便适时开始发芽生长，好似风雪里长青的植物。名声就是那需要整个夏季的生长方能在圣诞节享用的水果。倘使老人能感到他青年时的精力已完全注入了永远年青的作品里，这将是他莫大的安慰。

从各种学术活动中获得的名声与我所论述的名声有直接的关系。

我想，概括地说，学术的优秀性是在理论的建构上。所

谓建构定理就是将现有的事实作新式组合，且组合的方式很多。不过，愈是平常人所熟知的事情，理论化后博得的名声也愈广大而普遍。假使所谈的事实是数、线或者某专门科学，诸如物理学、动物学、植物学、解剖学或残章断句的考据，或不明文字的研究，或历史上可疑之点的探索，正确地操纵这些材料所享得的名声只能传播及少数对此已有研究的人。他们又大多数已退休了，正羡慕着这些能在他们的专门学科里享有成就的后辈。

假使建构定理所依据的是人皆司空见惯的事实，例如：万人皆同有的人类心灵的特征，或是不断在眼前展现的物理景象，或自然律的一般规则，那么建成的定理所获得名声将会随着时间散播于每个文明世界里。因为既然每个人都能把握这些事实，那么定理也就不难了解了。名声的范围与所克服的困难也有关系；愈是普通的事实，愈不容易建构新且真实的定理；因为已有很多人士曾思索过这个问题，因此想再说些前人未说过的话实在不太可能了。

另一方面，若是根据的事实，并非人人可以了解，唯有相当的劳苦努力方能获得，那么新式组合和定理的建构便比较容易；因为有了对此事实的正确了解和判断——这些并不需要很高的智能——一个人可能容易便幸运地发现一些同样为真的新定理。然而如此得来的名声所传播的范围也只限于对所谈论的事实已有相当程度了解的人。解决此类相当高深的问题，无疑需要钻研以获得事实依据，可是在获取极广大而普遍之名声的路途上，获得事实依据常不需任何劳力。不过努力愈少，所需之才华和天分便愈多；而这两种品质——

努力和天才，无论在内在价值和外来评价上，都无法比较。

所以凡是觉得自己有坚实的智能和正确的判断力，却缺乏高度心智能力的人，就不要畏惧苦读，因为凭它的帮助你可以提升自己于一般仅知其所见的大众之上，而获得只有博学的苦役方可接近的隐蔽所在。在这个领域里，对手永远很少，并且只需中等的智能便有机会宣布既真且新的定理；实际上这种发现的价值一部分是系于获得依据事实的困难。不过来自少数具备同样知识的同行弟子的掌声，对远处大众而言实在微弱极了。如果我们遵循着这条路子上去，最后终会到达一点，毋须建构定理，单单达到此点的困难便可带来名声了。举例说，旅行到边远不知名的国度里，所看到的一切已足以使人成名，不再需要思想了。这种声名最大的好处便是他与人所见到的事物有关，所以比思想容易传授给他人，人们易于了解描绘，却不易懂得概念，前者较后者现成得多。Asmns 说：

每当人远航归来

他总有故事可说

假使某人发现自己具有伟大的心智，就应该独自寻求有关自然全体和广大人性的问题之答案。这些是所有问题中最困难的，唯有才智很高的人才能涉入。这种人最好把他的看法延伸到每个方向，不要迷失在纵横交错的歧路上，也不要探涉偏僻的地区。换句话说，他不该让自己涉入专门科目或在它的细枝末节上探讨。他不必为了逃避成群的敌手而钻入冷门的科目里；日常生活便能作为他建构严肃而真实的新定理的材料；而他所付出的劳动会受到所有了解他的事实依据

的人的欣赏。由此我们可以看出学习物理、化学、解剖、矿物、植物、语言、历史之人与研究生活中的伟大事实之人，诗人与哲学家，是多么不同了。

# 论人性与物性

物质世界的真理，可能非常具有客观外在意义，却丝毫没有主观的内在意义。后者是心智和道德真理的特权，心智和道德真理涉及意志客观化的最高阶段，而物质世界的真理，则只涉及意志客观化的最低阶段。

例如：我们推测太阳的活动，在赤道上产生热电——产生地球磁场——地球磁场又产生北极光。一直到现在为止，这种看法还只是臆测。如果我们可以把这些臆测确立为真理，那些真理，从客观外在立场看，意义很大；可是，从主观内在立场看，却没有什么意义。另一方面，我们可以从许多伟大而真正的哲学体系，所有伟大悲剧的结局，甚至从对人类道德和不道德两种极端行为及其良善邪恶性格的观察中找到主观内在意义的实例。因为，所有这些都是同一“实在”的不同表现，这个实在所具有的外表形态和客观世界是一样的，同时，在其客观化的最高阶段中显示出它的最内在本质。

如果我们说，客观世界只有物质意义而没有道德意义，那是一切错误中最大的和最致命的错误，是根本的错误，是人类心灵和气质的真正荒谬；同时，从根本上看，无疑的，是

信心化为反基督的趋势。然而，尽管世界上有着这许多宗教——每个人所持的都与这些宗教体系相反。同时，每个人也都想用自己的神话方式建立自己的宗教——但是，这根本错误永远不会完全消灭，不时重新表现出来，直到普遍的怨愤使它不得不重新遁迹为止。

可是，不管我们多么确定地感到生命和世界的道德意义，然而，解释和说明这道德意义，解决这意义与现实世界之间的矛盾，却仍然是个艰巨的工作。的确，这个工作相当艰巨，可能还要提出真正而唯一健全的超乎时间空间的道德基础，以及由此而带来的种种结果。道德方面的现实情况，很多都能证明我的看法，所以，我不怕我的理论会被任何其它理论取代或推翻。

可是，如果大教授们仍然不重视我的道德学说，那么康德的道德原则，便仍然会在大学中流行。在这些道德原则中，目前最流行的是“人的尊严”。我在一篇名叫《道德基础》(Foundation of Morality)的论文中，早就指出了这种看法的荒谬性。所以，这里我只要说，如果有人问人的尊严的基础是什么，我们会很快回答，说它是基于人的道德。换句话说，人的道德基于人的尊严，而人的尊严又基于人的道德。

除了这种循环论调以外，我觉得，尊严这个观念，只能在一种讽刺意义下，用在一种像人类这种具有罪恶意志、有限智力而体质柔弱的东西身上。若人的观念是一种罪行，人的诞生是惩罚，人的生命是劳苦，而人的死亡是必然现象的话，人有什么地方值得骄傲呢！

所以，针对上面所述的康德道德原则，我想建立下列法

则：当你与人接触时，不论是什么样的人，都不要根据他的价值和尊严对他作客观的评价。不要注意他的恶意或狭隘的理解力和荒谬的观念；因为前者容易使你憎恨他，后者则容易使你轻视他。只要注意他的苦难、他的需求、他的焦虑、他的痛苦，那么，你定会常常感到和他息息相关，你所体会到的，就不是憎恨或轻蔑，而是同情怜悯。唯有这种同情怜悯，才是福音所要求于我们的安宁。抵制憎恨和蔑视的方式，当然不是寻求尊严，相反的，而是把他当作怜悯的对象。

佛教徒在道德和玄学问题方面，持有较深刻的见解，因此，他们从根本罪恶出发，而不从根本德行出发；因为德行，只是作为罪恶的相反事物或否定。修密德(Schmidt)《东方蒙古史》(History of the Eastern Mongolians)认为佛教所谓的根本罪恶有四种：欲望、怠惰、狂躁和贪欲。但是，我们也许会以骄傲代替怠惰，因为，在《Letters edifiantes etcurieuses》中将嫉妒或憎恨当作第五种罪恶。我应该修正修密德的说法，因为事实上，我的做法符合回教中信奉禁欲主义者的看法。回教中信奉禁欲主义派，当然是受婆罗门教和佛教影响的。这派也认为有4种根本罪恶，他们把4种罪恶配成两对，因此，欲望和贪欲相联，而嗔怒则和骄傲相联。与此相反的4种根本德行则是贞洁与宽大，仁慈与谦逊。

当我们将东方国家所奉行的这些道德观念与柏拉图一再述说的主要德行——正义、勇敢、自制和智——比较一下，我们就了解，后者并非基于任何明确观念，而是基于一些肤浅甚至错误的理由而选择的。德行应该是意志的性质，而智慧则主要是理智慧的属性。西塞罗所谓的“节制”(temperant-

ia）是一个非常不确定而含糊的名词，因此它可有各种不同的用法：可以指谨慎明辨，或禁戒，或保持健全头脑。“勇敢”根本不能算是德行，虽然有时候勇敢是实现德行的工具，可是，也会成为卑鄙的仆人。实际上，它是节制的一种性质，甚至吉林克斯（Geulinx）在《伦理学》序言中也批评柏拉图所列举的德行，并以下述种种德行代替勤俭、服从、公正、仁爱。这些德行显然是不理想的。中国人把主要德行区分为5种：仁、义、礼、智、信。基督教的德行是神学的，非主要的，共有3种：信、爱、望。

我们对别人是羡妒还是同情，这一点决定了人类的美德和恶德。每个人都具有这两种完全相反的性质；因为这些性质产生于人在自己命运和他人命运之间所作的无可避免的比较。依这种比较结果对他个性的影响来决定他采取那一种性质作为自己行动的原则。羡妒在人与人之间，在你与我之间，建立一道坚厚的墙；同情则使这道墙变松变薄，直至塌倒。于是，自我与非我之间的分别便荡然无存。

上文提及的勇敢，说得准确一点应当是勇气。古人把勇敢归于德行，把怯懦归于恶行，但这种看法不符合基督教义。基督教主张博爱和坚忍；在基督教义中，禁止敌意存在，甚至不允许有一点不满。对现代人说，勇敢不再是一种德行。然而，我们必须承认，怯懦似乎与任何高尚性格并不遥远——如果只是因为对一个人自己显示太多忧虑的话。

……

可是，也许我们可以从一更高角度去看勇敢。在任何情

形下，对死亡的恐惧都可以归因于一种对自然哲学的缺乏了解。否则，人就会相信自己活在一切外物中正如活在自己身上一样。因而身体的死亡对自己没有多大损害，恐怕死亡只是建立在感情上的。但是给人类英雄式勇敢的，正是这种信心；所以，读者可以从我的伦理学中知道，勇敢、公正和仁慈的德行都是来自同一根源。我承认，这是对本问题采取的一种崇高的观点。除此以外，我无法解释为什么怯懦是可鄙的，而勇敢是高尚优美的。因为，再没有其它观点可以使我们了解，为什么把自己看得重于一切的个人——不，甚至把自己看成其余世界存在的基本条件——竟然不把保存自己置于其它目的之上。因此，如果我们认为勇敢只基于效用，如果我只赋予它经验性而不赋予它超越性，那么，就只对它作了不充分的解释。也许是基于这种理由，卡尔德隆(Calderon)在关于勇敢问题方面曾经表示过一种怀疑但却明白的意见。他说，人人都对自然感到恐惧，但却因此而变得勇敢；这就是形成"勇敢"的东西。

关于"勇敢"的评价，古人与现代人持不同观点。古人所谓的德行涉及道德、智慧和肉体等各个领域。斯托巴斯(Stobaeus)留下来的两段话有助于我们了解这点。其中一段显然是从毕达哥拉斯学派哲学家墨托波斯(Metopos)著作中引来的。这段话表示，我们肢体每部分的均匀，均被认为是美德。另一段则表示，鞋匠的美德是把鞋子做好。这也用来说明古代伦理学系统中所提到的美德和恶德，在我们这个时代伦理学中没有地位的缘由。

正如勇敢在美德中的地位尚无定论一样，贪欲（Avari-

ce）在恶德中的地位。也是如此。不过，我们不应该把贪欲和贪婪（Greed）相混淆。贪欲是拉丁文 avaritia 这个字最直接的意义。

现在让我们对“贪欲”问题进行论证，最后的判断让每个人自己去作。

一方面，有人认为，贪欲并非恶德，奢侈浪费才是恶德。奢侈浪费建立在一种错觉上面，把感官愉悦看成积极或有实际价值的。与这比起来，只存在于思想中的贪欲，根本不算一回事。因此，将来的贫乏和不幸是浪费者换取空虚、短暂逸乐所付出的代价。奢侈浪费不但带来贫穷，而且会导致犯罪；在有钱阶级中，犯罪几乎总是奢侈浪费的结果。所以，《古兰经》说，一切浪费者都是“撒旦的兄弟”，这句话是相当合理的。因此，我们应该避开浪费者及早和他断绝来往，免得因浪费而造成后果时还要替他承担责任。

但是，贪欲所带来的是余裕，谁不欢迎余裕呢？如果一种恶德能产生良好结果，这种恶德一定是好的恶德。贪欲的产生，基于一个原则，就是认为一切快乐在效用上只是消极性的，而包含一连串快乐的幸福则是幻想；相反的，痛苦却是积极性的，也是极端真实的。所以，贪欲的人抛弃前者以便可以从后者保存更多一点，于是，容忍和自制便是他的座右铭。而且，由于他知道不幸和危险是无穷无尽的，所以，他增加避免危险和不幸的手段，以便为自己建立一道坚固的护墙。因此，谁能说预防不幸的小心谨慎是过份的呢？如果他从来不需要拥有财富，总有一天，这些财富将会有益于那些得天独厚的别人。在那以前，他把金钱从流通中收回，这件

事也不是什么灾祸；因为金钱并非消耗物：金钱只代表某人实际上可能拥有的财货，本身并非财货。货币只是筹码，它的价值是它所代表的东西；而它所代表的东西是不能从流通中收回的。而且，把钱收回来，其它还在流通中的钱的价值，便因此而提高了。即使像别人所说的情形一样，很多守财奴最后为金钱而爱金钱。同样，与守财奴交朋友，不但没有危险，而且还有好处，他能为你带来很大的利益。毫无疑议，那些和守财奴最接近最亲密的人，当守财奴死去后，会获得守财奴财富；甚至在他活着的时候，也可从他那里得到一点接济。无论如何，我们从他那里得到的比从浪费者那里所得到，总可以多一点，因为浪费者本身也处于无助和债台高筑的境况中。西班牙有一句谚语说：硬心肠的人会比身上不名一文的人多一点。从这些情形看来，贪欲并不是恶德。

从另一方面说，贪欲是一切恶德的根源。当肉体的快乐引诱一个人远离正道时，他的肉欲性——他身上所包含的动物性部分——该负责任。它的吸引力深深地影响他，使他屈服于当下的印象，他的行为根本不考虑后果。可是，相反的，当他因年老或体弱而达到一种境况，这时，他过去戒不了的恶德，现在自动离他而去，追求肉体快乐的能力也没有了——如果他这时转向贪欲，则心智上的欲望保留的时间更久。代表世界上一切财货也代表抽象财货的金钱，现在变成了满布着欲望的干枯躯干。这些欲望在爱财的方式下重新复活。感官上短暂的快乐，已变成对金钱的深思熟虑的贪求。这种对金钱的贪求，像贪求金钱所表示的目的物一样，在性质上是象征性的，也是无法回避的。

这种对现世快乐的持久的贪爱——似乎是一种经过长久时间以后便自动离去的贪爱。这种显然根深蒂固的罪恶，这种肉体上高尚文雅的欲望，是集一切欲望的抽象形式。一切欲望对这抽象形式的关系，就像特殊事物对一普遍观念的关系。所以，贪欲是老年人的恶德，正如奢侈浪费是年轻人的恶德一样。

人类每一种完美，都与一种本身势将形成的缺点联在一起。因此，我们时常发现，如果我们对某人发生误解，那是因为当我们开始认识他时，把他的缺点和这些缺点联在一起的完美混在一起。我们似乎觉得谨慎小心的人是懦夫，节俭的人是守财奴，浪费者是慷慨大方，粗鲁者是直爽诚恳；而鲁莽者是带着非常自信而工作的人。还有许多类似的例子。

凡是活在人类世界中的人，都会一再地感觉到，道德的低落和心智的无能，是彼此密切相关的，好像是从一个地方产生出来似的。同时，我们不要否认，二者彼此互利。一个没有智慧的人，易于表示出自己的不义、卑鄙和恶毒，可是，一个聪明的人，则知道如何掩饰这些性质。相反的，内心的邪恶是如何地常常使人看不到真理，看不到自己智慧所能把握的真理！

然而，任何人都不应说大话。正如每个人，甚至最伟大的天才，在某一知识范围内都有其非常确定的限度，因而与本质上邪恶愚笨的人类大众本源相同。同样，每个人在本性上，也都是某种绝对邪恶的一面。即使最好的性格，不，即使最高尚的性格，有时候，也会因堕落腐败的特性而使我们感到吃惊。而且残酷——就是要在那种情形下发现。因为，正

由于他身上具有这种东西，具有这种邪恶原则，他才必然地成为人。基于同样理由，一般世界，也是我对它的明白反映所表现出来的情形。

但是，尽管如此，一个人与另一个人之间的差别，还是很大的。许多人在看到别人和自己的实际情形一样时，会觉得可怕。为道德上某种邪恶心理，不但要使他所喜爱者看透一切遮盖物，而且要揭起伪装、欺骗、虚伪、藉口、虚假和虚妄的面幕。这面幕是遍布在一切事物之上的！要显示出这世界的真正坦诚是多么的少！而在一切道德的外衣后面，在最内在的深处，是如何地常常隐藏着不义邪恶！正因为这个理由，才使许多好人与禽兽为伍；因为，如果没有狗类可以让人类确信无疑地看着它们忠诚的脸面，一个人怎能摆脱人类无穷的假装、虚伪和恶毒呢？

我们文明世界除了一大伪装以外，还有什么东西呢？在文明世界里，你可以遇到武士、僧侣、士兵、学问家、律师、传教士、哲学家以及其他各种各样人物！但是，他们并非真正像他们所伪装的那样。通常，在这些假面具之后，都是些赚钱的人。我想，有人戴上法律的面具只便于自己可以给另一个一顿痛殴；另一个人则以同样意向选择爱国者的假面具和大众福利的假面具；第三个人则选择宗教或教义为假面具。人们往往戴上哲学甚或慈善事业及其它种种名义的假面具来追求各种目的。女人的选择范围比较小。通常，她们是利用道德、谦恭和家庭生活的假面具。人们所喜欢的是正直的行为、诚实、礼貌、真挚的同情心和友谊。在这方面，只有商人才是唯一把自己本来面目表露出来的人；所以，他们来来

丢去，根本没有任何面具，因而社会地位也低。

一个人在一生中应该及早知道，自己所处的世界原是一个伪装的世界。这一点是非常重要的。因为，如果不这样的话，就不会了解和忍受许多事情，甚至对这些事情完全感到迷惑。

但是，还有更严重的问题需要加以考虑，也有更坏的事情需要记载下来。人根本是野蛮的，是可怕的野兽。只要我们看看我们所谓的文明如何驯服和约束他，就可以知道这一点。因此，我们害怕不知道什么时候，他的本性会爆发出来。不论什么时候，不论什么地方，只要法律的锁链和秩序松驰下来而代之以无政府状态，他就会露出本来面目。可是，我们不必等待无政府状态来临以了解这个问题。无数新旧资料使我们相信，人在无情残酷方面，毫不下于老鼠和土狼。最有力的一个例子，是 1841 年出版的《奴隶制度与北美合众国国内奴隶贸易：答复英国反奴隶制度协会对美国反奴隶制度协会所提之问题》一书，这本书对人类提出了最大的控诉。没有一个人能在读完这部书时不感到恐惧，很少人在读完这部书时不落泪。因为，不管读者对于奴隶制度的不幸状况所听得的或想象的或幻想的是什么和对于人类的残酷所听到的或想象的或幻想的是什么，如果你读到这些披上人类外衣的恶魔，那些固执成见、上教堂、守安息日的恶棍——尤其是英国国教教士——对付那些落入他们残酷控制之下的无辜黑种兄弟的方式，那么，上面所述的情形就微不足道了。

此外，柴哈第（Tschudi）《秘鲁游记》（Travels in Peru）和麦克劳德（Macleod）《东非游记》（Travels in eastern

Africa）也有类似的描述。前者描写秘鲁军官对待士兵的情形，后者告诉我们在莫桑比克的葡萄牙人如何冷酷残忍地对待他们的奴隶。但是，我们不必到地球另一边的新世界去找寻例子。1849年，在英国，短时期内，有成百的丈夫毒杀妻子，或妻子毒杀丈夫，或丈夫和妻子共同残杀他们的子女，或以饥饿和虐待方式慢慢折磨子女至死：他们的目的只是为了领取埋葬金，因为他们曾为死者向埋葬会所保有“死亡险”。为了这个目的，一个小孩往往向几处地方保险，甚至有的同时保险20处之多。

这种情形确实属于人类犯罪记录上最悲惨的一页。但是，这是人类内在固有的天性。每个人身上所具有的，首先是强烈的自我中心主义。这种自我中心主义以最大的自由突破公理和正义的约束。这不是证明了人是残忍的野兽吗？不是证明了人一看见较弱者接近自己便立刻扑上去吗？同样情形不是可以用在日常生活中的琐事上吗？

但是，除我们本性中的无限自私以外，每个人心胸中多少都有一些憎恨、愤怒、嫉妒、怨恨和恶毒积在一起，就像毒蛇牙齿上的毒液一样，只等待发泄自己的机会，然后，便像不受约束的魔鬼一样咆哮狂怒。如果一个人没有机会逃避，最后他会利用最小机会之助，并且藉想象力使最小的机会渐渐成为大机会；因为不管它多么小，都足以引起他的愤怒。

然后，他会尽其所能地把它扩大。我们在日常生活中发现这种情形，这里，这种突然的爆发，在“对某件事上发泄自己的烦恼”的名义下，是众所周知的。我们也许看到了，如是这种突然的爆发没有遇到阻碍，那么，爆发的主体，一定

会感到对它们比较好些。所谓发怒并非没有快乐，这是一个真理，甚至亚里士多德也描写这个真理。亚里士多德引述荷马的话告诉我们发怒比蜜糖还要甜。但是，不仅在发怒中如此——在憎恨中也是如此，憎恶与发怒的关系，就像慢性病与急性病间的关系，一个可以恣意憎恨而获得最大的快乐：

既然憎恨是最久的快乐，

人们在匆忙中爱，却在悠闲时憎恨。

伽宾罗（Gobineau）在《Les Races Humaines》中称人为L'animal mechant Parexcellence。人们不满意这种说法，因他们觉得这击中了他们要害；但伽宾罗的说法是很对的，因为人是唯一使别人遭受痛苦而不带其它目的的动物，人使别人痛苦，没有旁的目的，只是为了使别人痛苦。其它动物，除了满足自己饥饿或在捍卫中的要求以外，决不会如此。如果有人说，老虎杀死的比吃掉的多，那么，我们可以说，老虎杀死它的牺牲者，只是为了吃它；如果它不能吃它，唯一的解释是法国人所说的“ses yeus sont Plus grands que son estomac”。没有一个动物，只为折磨而折磨另一动物，但人却如此。正是这种情形，构成人类性格中的残忍特质，这种残忍特质比纯粹兽性更坏。我曾经在广泛意义下说过这个问题；但是，甚至在微小的事物上，这种情形也是很明显，每个读者都有机会看到这种情形。例如，如果两条小狗在一起玩耍——看到这种情形是多么地令人愉快，多么可爱——如果有个三四岁的小孩加入它们，小孩一定会用鞭子或棍子打它们，因此，即使在那种小小年纪，就表现出自己是L'animal mechant par excellence。喜欢嘲弄别人，喜欢使用诡计，这是

相当普遍的现象，这种现象也可以归溯于同一来源。例如，一个人表示讨厌别人的打扰，不会有人因这种表示就不带来骚扰或不便的！的确，一个人应该小心谨慎，不要对任何微小的不幸灾祸表示憎恶。相反的，在另一方面，他也应小心，不要对任何琐事表示喜乐，因为，如果他这样做，人们的行为就像狱卒一样，当狱卒发现囚犯辛辛苦苦驯服一只蜘蛛来取乐时，立刻把它踏在脚底下。这就是为什么所有动物都害怕看到人类足迹的理由！并不是它们的本能欺骗它们，因为，只有人类才打猎。

因此，事实上每个人的内心都藏有一头野兽，只等待机会去咆哮狂怒，想把痛苦加在别人身上。或者说，如果别人对他有所妨碍的话，还要杀害别人。一切战争都是由此而来。如果要缓和这种趋势并在某种程度上加以控制的话，便要充分地运用智慧。如果高兴的话，可以称此为人性的根本邪恶。不过我认为，人生是不断痛苦的煎熬，想在别人身上产生痛苦以减轻自己痛苦的，就是生活意志。但是，在这种方式之下，一个人便渐渐在自己身上显出真正的残忍和恶毒。我们也可以说，根据康德的看法，物质只透过扩展和收缩两种对立势力而存在，同样，人类社会也只透过憎恨、愤怒和恐惧等对立势力而存在。因为在我们每个人的生活中，总有一个时候，本性的恶毒会使我们从事谋杀行为，如果不会带来太大恐惧的话。

但是，人性中最坏的特点是Schadenfreude，是对别人的不幸遭遇幸灾乐祸。这是一种非常接近残忍的感情，也是从残忍中产生出来的。一般看来，关于这点，我们可以说，它

占住了本为怜悯应占的地位——怜悯是这种感情的反面，也是所有真正正义和慈悲的根源。

嫉妒与怜悯也是相反的，只是另一种意义下的相反而已；换句话说，嫉妒产生于一种与产生幸灾乐祸心理直接相反的原因。怜悯和嫉妒的对立以及怜悯和幸灾乐祸心理的对立，主要是基于时机。在嫉妒情形下，嫉妒只是我们感觉到的原因的直接结果。这就是为什么嫉妒虽是一种不好的情感却可以以解释的理由。一般地说，嫉妒是一种非常合乎人情的品质；而幸灾乐祸心理则是残酷可怕的。幸灾乐祸所带来的笑骂，简直是来自地狱的笑声。

以前我说过，幸灾乐祸取代了怜悯。相反的，嫉妒却引起与怜悯相反的感情；嫉妒发自内心，恐怕没有一个人能够完全避免嫉妒。因为，当一个人看到别人享受某些东西而自己没有这些东西时，就会更加感到缺乏这些东西。这是一种自然现象，不，甚至是一种必然现象。但是，这种情形本来不应该使他憎恨那个比自己幸福的人。可是，真正的嫉妒正是这种憎恨。当某人的幸福并非幸运所赐或由于机会或由于别人的恩惠，而是由于自己天赋的才能时，我们就不应该嫉妒他。因为，一个人固有的一切东西是基于形而上的。我们可以说，这是神的恩宠赐给他的。但是，不幸，正是在这种个人利益的情形下，嫉妒是最不能相容的。于是，一人有智慧甚或天才人物，只要他所处的地位不能高傲而大胆地藐视这个世界时，如果他不为自己的存在求恕的话，便无法为这世界所容。

换句话说，如果嫉妒只是由于财富、地位或权力而产生，

那么，这种嫉妒常常可以被一种自私心理所压倒。这种心理以为，只要有机会，便有希望从被嫉妒者那里得到帮助、快乐、支持、保护、改进等等，或者至少可以从他身上反射出来的光彩中得到荣耀，并且有一天，自己会获得这些益处。相反，如果嫉妒的对象有天赋的才能或个人的优点，如女人的美丽或男人的智慧，便没有任何安慰或希望可言。因此，唯一的希望是报复他。

但是，这里，嫉妒的人处于不利的地位；因为，一旦当我们知道那些打击是从他而来，这些打击便没有力量。他小心地隐藏他的感情，好像这种感情是隐秘的罪恶似的。因此，为了能在不知不觉间伤害他嫉妒的对象，他便变成一个不断想出诡计、策略来掩饰和隐藏手段的人。例如，由于假装毫不关心，他会故意忽视那些使他深觉忧伤的长处；既不会看它们，也不会认识它们，更不会观察甚至听到它们。于是，使自己变成一个精于掩饰的人。他会以最大的技巧完全忽视那些光辉品质啃啮着他内心的人，并且，他的行动好像表示他是一个完全不重要的人，甚至根本忘记他的存在。于是，他暗中以不友善的批评、讽刺、嘲笑和诽谤等方式来攻击这些长处，就像从洞穴中喷出毒汁的蟾蜍一样。总之，他会变成在阴谋诡计中善变的人，以求伤害别人而不让别人知道。但是，这有什么用呢？尽管如此，眼光厉害的人，一看就可以看出来。即使别的东西不能使他显露本相。然而，他偷偷地避开和逃避自己嫉妒对象的方式，也会使他显露本相。他愈是显得孤独，便愈是显著；这就是为什么漂亮女孩们没有同性朋友的缘故。他所表现的无缘无故的憎恨；也显露出他的

本相——这种憎恨在任何环境中的激烈爆发中发泄出来，不管这些环境是多么微不足道，虽然这些环境往往只是自己想象的结果。

对我们的自觉和荣誉而言，没有东西比看到藏在意识深处并表现意识倾向的羡妒更令人喜悦；但是，千万不要忘记一个事实，即凡生羡妒的地方，就有憎恨，同时，更不要错把任何羡妒的人当作朋友。所以，我们最好先对羡妒加以研究。因为它无所不在，并且潜伏在暗中；或者，正如我以前所说的，像一只藏在黑暗角落里的有毒蟾蜍。它既不值得宽恕，也不值得同情；但是，由于我们永远无法调和它，所以，我们是应该蔑视它。同时，由于我们的幸福和荣誉，对它来说是一种桎梏，所以，我们乐于蔑视它。

我们一直在观察着人类的邪恶方面，因此使我们充满着恐惧感。但是，现在我们要看看人生的不幸；而当我们看到人生的不幸也为这不幸的情景而感到可怕时，便要回头再看看人类的邪恶。我们将会发现，人生的不幸和人类的邪恶彼此相互影响。我们将感到事物的永久正义公理；因为我们将认识，世界本身就是对它的最后审判，而我们也将开始了解为什么凡是有生命的东西必须付出生存的惩罚，最先是活着的时候，然后是死亡的时候。在佛家所谓的 Sansara 中，人的不幸，人的邪恶和人的愚痴完全是彼此相应的。但是，如果由于某种特殊动机，只注意其中一个，并对它加以特别观察时，那么，它便似乎凌驾其它二者之上。

万事万物都显示这个 Sansara，尤其是人类世界。人类世界，从道德观点看，是非常卑鄙和自私的、从理智观点看，是

非常无能和愚钝的。然而，尽管它是间歇性的，新奇的，但也表现出诚实、善良，甚至高贵；并且表现出大智。这些决不会完全消灭，却只像从巨大黑暗物体发出的点点光线一样。这个 Sansara 含有良善的补偿原则，这补偿原则能够突破整个 Sansara，也能充塞和解放整个 Sansara。

读过我所著《伦理学》的读者们都知道，对我来说，道德的最后基础是吠陀和吠擅多哲学中所建立的神秘公式——“这就是你自己”所表现的真理。这个真理是对一切生物而言的，包括人类和动物。

基于这个原则而产生的行为，例如慈善家的行为，的确可以视为神秘主义的起源。所有纯粹善意产生的善举都显示着，凡是从事这种善举的人，都与现象世界直接冲突；因为他把自己和另一人视为一体。其实，二者是完全分别存在的。因此，一切公正无私的良善都是无法解释的；它是一种神秘。为了要解释它，便必须诉诸种种虚构想象。当康德推翻了所有其它关于有神论的论证时，只承认一个论证，即对这种神奇行动以及类似于它们的其它行动给予最好解释和解决的那种论证。因此，他认为它是一种在理论上无证明的假设，可是从实际观点看，却是有用的。但是，我却可以怀疑，到底他是不是真正重视这一点。因为，将道德建筑在有神论上，其实是把道德变为自我主义。诚然，虽然英国人和我们社会上最低等阶级并不觉得更有任何其它基础的可能。

上面所谓认识自己真实生命的说法，在下述情形中以一种特别美妙而明显的方式表现出来，即，一个注定要死而没有任何得救希望的人，全心全意地为了别人的幸福而牺牲自

己，并希图拯救别人。在这种事例中，有一个大家都知道的故事：一个仆人半夜在院子里被疯狗咬伤，她认为自己没有希望了，所以便把自己和疯狗关进了笼中；在那不勒斯，蒂斯奇宾（Tischbein）曾在他的一幅水彩画中描写过这个故事：有个儿子背着父亲逃开一股汹涌奔向大海的急流，在这个天噬着一切的自然力量间只留下一片狭长的陆地时，父亲命儿子把自己放下来以免儿子被洪水卷去，否则，两人都会同归于尽。儿子听从父亲的话，当他离去时，对父亲投以最后一瞥；史考特（Scott）在其《米德洛松的中心》（The Heart of Midlothan）一书第2章中以巧妙方法所描写的历史环境也是完全相同的：书中描写两个被判死刑的囚犯，由于其中一人的笨拙使得另一个人被捕，所以，他很高兴地在小教堂接受最后祈祷以便击倒卫兵让另一个脱逃，这时，他根本没有替自己设想一下；在一幅也许为四方读者所不喜欢的版画中描画的情景也应该属于这个范围——这里，我是指描写一个跪着等待枪毙的士兵挥舞着布片来吓走想要跑到自己面前的狗。

在上面所说的所有事例中，我们看到一些面对某种直接毁灭性而不想再救自己却想将自己全部力量去救别人的人。被毁坏的只是一种现象；而所谓毁坏本身也只是一种现象。因为，如果不是这样，如果毁灭的是真正的生命，那么，谁能尽自己最后的努力对别人的幸福和存在表示明显的同情心呢？

一个人有两种不同的方式感到自身的存在。一方面，他可以对它具有经验的知觉，正如它的外在表现一样——这是

一种小到几乎接近消失的东西——置身于一个在时空方面属于无限的世界里；他只是短暂地活在这个世界而且每隔30年又要重新更换一代的千百万人类中的一个。另一方面，一个人也可由于发掘自己的本性而认识自己是完全的；事实上，他是唯一的真正生命，并且，这个真正生命再度在别人身上发现自己的存在，别人从外界出现于我们之前，好像是我们的镜子。

在这两种人类藉以认识自己到底是什么的方式中，第一个方式只把握到现象，这只是个体化原理的结果；可是，第二个方式使人直接认识自己就是“The thing in—itself”。康德的思想支持我这个看法的第一方面，吠陀思想支持我这个看法的两方面。

的确，有人反对第二种方式。这可以说是假定同一生命能够在同一时间内存在于不同的地方，而且在每个地方都是完全的。虽然从经验的观点看，这是最显而易见的不可能的事——甚至是荒谬的事——然而，对“The thing in—itself”而言，却是真实的。从经验上看，它的不可能性和荒谬不合理性只是由于现象所取的形式而与个体化原理是一致的。因为物自体、生活意志存在于每一样东西上，包括一切曾经存在过的东西、现在存在的东西以及未来将要存在的东西，甚至最微小的东西。这就是为什么每个东西，甚至最小的东西，也会对自己说，只要我自己完全，就让整个世界毁灭也在所不惜。事实上，纵使只有一个人留在世上而其余的人都要毁灭，那个还留在世上的人仍然会完整无损地拥有这整个世界，并且会嘲笑世人的毁灭是一种错误幻象。这里，可能还有一

结论与此对立。就是说，如果那最后留在世上的人也要毁灭的话，那么，这整个世界也会由于他的毁灭而和他一块毁灭。神秘主义者西利西斯（Angelus Silesius）就是在这种意义之下表示，如果没有他的话，上帝无法留存片刻，并且表示，如果他要毁灭，上帝也必然要死。

但是，经验的观点，在某种范围以内，也可以使我们认识，我们自身确能存在于其他在意识上和自己分立而不同的人们身上，或者说，至少是可能如此的。梦游者的经验便显示这种情形。虽然他们仍然保留着自我的同一性，可是，当他们醒来时，对自己在不久之前所说的、做的和遭遇的一切却一无所知。同样，个人意识也完全是一种现象，所以，即使在同一自我中，也能产生两种意识而彼此互无所知。

结论与此对立。就是说，如果那最后留在世上的人也要毁灭的话，那么，这整个世界也会由于他的毁灭而和他一块毁灭。神秘主义者西利西斯（Angelus Silesius）就是在这种意义之下表示，如果没有他的话，上帝无法留存片刻，并且表示，如果他要毁灭，上帝也必然要死。

但是，经验的观点，在某种范围以内，也可以使我们认识，我们自身确能存在于其他在意识上和自己分立而不同的人们身上，或者说，至少是可能如此的。梦游者的经验便显示这种情形。虽然他们仍然保留着自我的同一性，可是，当他们醒来时，对自己在不久之前所说的、做的和遭遇的一切却一无所知。同样，个人意识也完全是一种现象，所以，即使在同一自我中，也能产生两种意识而彼此互无所知。

结论与此对立。就是说，如果那最后留在世上的人也要毁灭的话，那么，这整个世界也会由于他的毁灭而和他一块毁灭。神秘主义者西利西斯（Angelus Silesius）就是在这种意义之下表示，如果没有他的话，上帝无法留存片刻，并且表示，如果他要毁灭，上帝也必然要死。

但是，经验的观点，在某种范围以内，也可以使我们认识，我们自身确能存在于其他在意识上和自己分立而不同的人们身上，或者说，至少是可能如此的。梦游者的经验便显示这种情形。虽然他们仍然保留着自我的同一性，可是，当他们醒来时，对自己在不久之前所说的、做的和遭遇的一切却一无所知。同样，个人意识也完全是一种现象，所以，即使在同一自我中，也能产生两种意识而彼此互无所知。